

معقولیت و شواهد تجربی

(بازسازی تحول تاریخی آراء فلسفی مکتب ادینبورا)

سعید زیباکلام

استاد پژوهشگاه علوم انسانی

هرکس تلاش کند تا آراء معرفت‌شناسی اجتماعی مکتب ادینبورا را پیرامون معقولیت و شواهد تجربی به روشنی فهم کند، به سرعت متوجه خواهد شد که این امر چقدر دشوار و در موافقی، نومیدکننده و یأس‌آور است. همانطور که در مقاله «فلسفه، جامعه‌شناسی و تاریخ علم: از تبعیت و تقلید تا تلائم و تعامل»^۱ نشان داده‌ام، یک علت این امر خصلت تاریخی متحول و متغیر آراء این مکتب است. علاوه بر ناهمسازیها یا مغالطاتی که در احتجاجات و نظریه‌پردازیهای هر فیلسوفی می‌توان یافت، علت دومی نیز وجود دارد که به همان اندازه مهم است و آن اینکه بعضی اوقات «بارنز» و «بلور» به صورت کاملاً مجاز و مقبولی مبادرت به بهره‌برداری از برخی معضلات و مسائل زحمت‌زا و تعب‌انگیز معرفت‌شناختی و روش‌شناختی میان فلاسفه علم

۶۴

جوزه و دانشگاه / ۲۲

۱. رجوع کنید به فهرست منابع و ارجاعات، ردیف ۲.

می‌کنند (مانند تعین ناقص تجربی) ولی در جریان این بهره‌برداری، چندگونه آموزه تعین ناقص مختلف ایجاد و ارائه می‌شود. احساس من این است که این کار به طور ناخواسته و غیر عمدی صورت می‌گیرد لیکن هیچ دلیل و شاهی بر آن ندارم. در هر حال، آنچه احساس عدم توفیق را افزون می‌کند این است که تفتن بدین امر و صورتبندی آموزه‌های مختلف تعین ناقص تجربی چندان به سهولت و به طور خودبخودی صورت نمی‌گیرد. با توجه بدین علل، به نظر می‌آید که اگر مواضع مکتب ادینبورا پیرامون شواهد تجربی و معقولیت، تا آنجا که میسر است، به صورتی متلائم و قابل فهم بازسازی شود، مساعدت فراوانی به فهم این مکتب خواهد کرد. هدف اصلی من در این مقاله نشان دادن خصلت تاریخی متحول این آراء است. علاوه بر این، برخی از براهین و احتجاجاتی را که کمتر به طور گسترده و متکرر در تحلیلهای فلسفی این مکتب مطرح می‌شوند، در اینجا تحلیل و نقد خواهیم کرد و سایر براهین و مواضعی را که برای مکتب ادینبورا مهم و تعیین‌کننده‌اند، (مانند نظریه معقولیت طبیعی، و تعین ناقص تجربی) به طور مجزا و در قالب مقاله‌ای مستقل طرح و مورد تحلیل نقادانه قرار خواهیم داد.

مواضع و استدلالات مکتب ادینبورا
 در باره معقولیت و شواهد تجربی را می‌توان به طور مفیدی به دو دوره انتقالی از نیمه دهه هفتاد تا ۱۹۸۰، و دوره استقرار از ۱۹۸۰ به بعد تقسیم کرد.

۱. آراء دوره انتقالی

بلور در کتاب معرفت و تمثال اجتماعی^۱ اظهار می‌کند که «تجربه می‌تواند ایجاد تغییر کند» (۱۹۷۶: ص ۲۷)، اگرچه نمی‌تواند به طور منحصر بفردی تعیین کند که نظر یا عقیده جدید چه می‌تواند باشد. وی سپس نقش تجربه را مورد تأکید بیشتر قرار داده اضافه می‌کند که مکتب

شوخ چذاذوخ رت حرچ حخ حدس رب . ۱

ادینبورا «بر عاملیت‌های علی^۱ جهان بدان‌گونه که در نتایج آزمایشی و تجارب حسی ظاهر می‌شوند تأکید می‌کند» (همانجا: ص ۳۲؛ تأکید اضافه شده). سپس بلور برای فهم بهتر «نقش عاملیت‌های علی جهان»، توضیح می‌دهد که چگونه مفهوم واقعیت فیزیکی در تلقی مکتب ادینبورا از حقیقت، مندرج شده است. او برای این امر، صورت ساده شده اما کمابیش وافی نظریه تناظر حقیقت تارسکی را ارائه می‌کند. وی روشن می‌سازد که مقصود از حقیقت این است که عقیده، باور یا نظریه‌ای «با واقعیت تناظر دارد و نشان می‌دهد اوضاع یا حالات اشیاء در جهان چگونه‌اند» (همانجا: ص ۳۲).

به منظور تشریح بیشتر مفهوم حقیقت نزد مکتب ادینبورا، بلور اضافه می‌کند که نشانه اینکه حقیقت به چنگ آمده است این است که نظریه کار می‌کند. اگر بدانیم که نظریه کار می‌کند در می‌یابیم که تناظر وجود دارد و نشانه اینکه نظریه‌ای کار می‌کند این است که «پیش‌بینی کامیاب» داشته باشیم. به نظر می‌رسد تا اینجا، تصویر نسبتاً روشنی ارائه شده است، لیکن این روشنی ابهام می‌گراید هنگامی که بلور اضافه می‌کند که تناظر نظریه با واقعیت نیست «بلکه تناظر نظریه با خودش است... فرایند ارزیابی یک نظریه، فرایندی درونی است» (همانجا: ص ۳۳؛ تأکید اضافه شده).

برای اینکه مفهوم تناظر نزد بلور را روشن کنیم، لازم است مفهوم درونی بودن قضاوتها را مورد تأمل قرار دهیم. نخستین نکته قابل توجه این است که فرایند قضاوت یا ارزیابی بدین معنی نیست که «از واقعیت جداست» (همانجا). مقصود بلور از درونی این است که ارتباط میان نظریه و واقعیت «به مدد شیوه‌ای که ما اشیاء را نامگذاری می‌کنیم، و عناصر و وقایع را برچسب می‌نهم و تشخیص می‌دهیم» برقرار می‌شود (همانجا؛ تأکید اضافه شده). بنابراین، تنها نامگذاری و برچسب نهادن

بر اشیاء است که نظریه را به واقعیت متصل می‌کند. به علاوه، در مورد مثال معروف نظریه فلوریزتون، این واقعیت نبود که این نظریه را به سبب «عدم تناظر» با سازوکارهای درونی اش ابطال کرد. آنچه پریستلی در مواجهه با اعوجاجات کرد این بود که وضعیت اعوجاجی را صرفاً با «تفصیل^۱ نظریه» منتفی کرد. بنابراین، «این واقعیت نبود که در اینجا راهنمای وی بود بلکه خود نظریه بود؛ این یک فرایند درونی بود» (همانجا: ص ۳۴). برای اینکه مبادا از این انکار صریح هرگونه نقش هدایتگرانه توسط واقعیت فیزیکی، صرفاً یک ناهمسازی یا مصداق روشنی از تذبذب فهم شود، لازم است تبیین مفید وی دربارهٔ چرایی ترجیح یک مجموعه از نظریه‌ها به مجموعه دیگر را ملاحظه کنیم. معیار برای هر نوع ترجیحی از این دست، آن است که «دربارهٔ آزمایشها و تجارب وسیعی که به طور نظری تفسیر شده‌اند» تلائم^۲ درونی وجود داشته باشد (همانجا؛ تأکید اضافه شده). به عبارتی دیگر، تصمیم کاملاً موجه ما به طرز تفکیک‌ناپذیری به تجارب وسیعی از واقعیت فیزیکی - که بلور به درستی آن را «به طور نظری تفسیر شده» می‌داند - پیوند خورده است.

با لحاظ کردن مفهوم «به طور نظری تفسیر شده» بلور، به تصویر متلائم‌تری نایل می‌شویم. بنابراین، مقصود از انکار هرگونه نقش هدایتگرانه توسط واقعیت این است که واقعیت فیزیکی به طور واضح و مناقشه‌ناپذیری به ما نمی‌گوید دقیقاً چه باید کرد تا نظریه با آن تناظر پیدا کند. این امر هرگز ممکن نبوده و نیست و چنانچه فیلسوفی غیر از این دعوی کند فقط نهایت خام‌اندیشی خود را آشکار کرده است و هرگونه نقش تصحیحی یا تعدیلی که بخواهیم به دروننده واقعیت فیزیکی نسبت دهیم این دروننده همواره توسط کل نظری^۳ تحت

1 . elaborate

2 . coherence

3 . theoretical whole

آزمون تفسیر می‌شود. به عبارت دیگر، ما هیچ وسیله و ابزار دیگری جز خود نظریه در اختیار نداریم تا دریابیم واقعیت چیست و چگونه رفتار می‌کند. به همین دلیل است که بلور بدرستی اظهار می‌کند که:

ما هرگز دسترسی مستقیم به واقعیت نداریم که اگر خواسته باشیم آن را به مصادف نظریه‌هایمان بسبریم وجودش [دسترسی مستقیم به واقعیت] ضروری است (همانجا).

بدین‌روست که ضمن اینکه بلور منکر کارکرد هدایت‌گرانه مناقشه‌ناپذیر واقعیت است همزمان بر «تجربه ما از جهان، نتایج آزمایشی ما و تعامل دستگاه حسی ما با اشیاء قابل دستکاری» تأکید می‌کند (همانجا: ص ۳۴).

پیش از اینکه جلوتر رفته‌گام نوآورانه نظری مکتب ادینبورا را ملاحظه کنیم، مناسب است اضافه کنم که امکان دارد این فهم و بازسازی رویهم‌رفته متلائم موضع بلور، مورد این اعتراض قرار گیرد که برخی از ابهامات و یا تذبذبهای ظاهری را گوشزد نکرده است. موافق این نوع نگرش، انتونی فلو، فیلسوف معاصر انگلیسی، قائل است که «در مورد تأثیرات علی موضوع مورد کاوش بر تکوین و حفظ عقاید درباره آن، نشانه‌هایی از برخی دودلی‌ها وجود دارد» (۱۹۸۰: ص ۳۵۵). ضمن اینکه من احساس مشترکی با فلو دارم که برخی از اقوال بلور را می‌توان آمیخته به تذبذب فهم کرد لیکن بر این باورم که تقریر دقیق نص و روح تأملات وی تصویری رویهم‌رفته شفاف و متلائم در اختیار می‌گذارد.

الف) نظریه معقولیت طبیعی

آنچه پیش‌روی داریم گام جنینی و مقدماتی‌ای است برای اقتراح و صورتبندی یک نظریه معقولیت طبیعی. این فکر در واقع،

منزلت یک فرضیه را دارد تا یک مشاهده...

... و بیان می‌کند مردم فی‌الواقع چگونه استدلال می‌کنند نه

اینکه مآلاً چگونه باید استدلال کنند...
... [و مربوط می شود] به امیال^۱ یا استعدادهای^۲
استدلالی طبیعی ما (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۱۵؛ تأکیدات اضافه
شده).

آنچه تا اینجا داریم این پدیدار خارق‌الاجماع است که
مشاهدتی نیست لیکن حکایت می‌کند از اینکه مردم فی الواقع چگونه
استدلال می‌کنند و بدین سبب، طبیعی است. بعلاوه، فرضیه معقولیت
طبیعی را «می‌توان به طور تقریبی مفهومی روانشناختی توصیف کرد»
(همانجا: ص ۱۱۶). بارنز سپس متذکر می‌شود اگر بخواهیم سؤال کنیم
این فرضیه چگونه فهمی نسبت به فرایندهای طبیعی استدلال و
شناخت^۳ ما در اختیار می‌نهد، یا اگر خواستار یک تبیین محصل از
معقولیت طبیعی باشیم، به رغم آثار فراوان در باب معقولیت، «محکوم
به ناکامی هستیم» (همانجا: ص ۱۱۷). این وضع بدین علت است که ما
یا آمال و اغراض و امیال خود را به کار می‌گیریم تا حدود و ثغور
معقولیت و نامعقولیت را تحدید کنیم، مثل دانشمندان که معمولاً چنین
می‌کنند، یا دیدگاههای فیلسوفی که مد روز است ارائه می‌شود
(همانجا)، اما اگر این اظهارات این توقع را ایجاد کند که پس از این
«تبیینی محصل از معقولیت طبیعی» در اختیار ما گذاشته خواهد شد،
بارنز توضیح می‌دهد که این موضوعی فوق‌العاده پیچیده است و
در باره آن چیز زیادی نمی‌دانیم (همانجا: ص ۱۲۰؛ تأکید اضافه شده).

ارائه تبیینی از معقولیت طبیعی، پس از جداسازی قراردادهای
فرهنگی‌ای که «با تواناییهای استدلالی آمیخته شده است»، بقدر
کافی دشوار است، اما وضعیت از این هم پیچیده‌تر است زیرا هر عمل
یادگیری «نه تنها به اقتضائات^۴ طبیعی شناختی، که به تمام اعمال
یادگیری پیشین نیز» بستگی دارد. هر عمل یادگیری متضمن بخشی از

1 . proclivity

2 . capacity

3 . cognition

4 . propensity

نظام پیچیده قرار دادهای فرهنگی است (همانجا) و اگر پیازه را نیز در نظر بگیریم که استعدادهای شناختی متفاوتی به گروههای سنی مختلف نسبت می‌دهد مسأله حتی از این هم غامض تر خواهد شد.

پدیدار جالب توجه «آمیزش» هنجارهای قراردادی معقولیت و استدلال با فرایندهای معقولیت و استدلال طبیعی، و پیچیدگیهای بعدی که با اعمال یادگیری متراکم^۱ حاصل می‌شود، و مسأله اساسی بازیابی و استخراج معقولیت طبیعی از آن آمیختگیها و تأثیر یکایک افعال یادگیری، که در بالا به اختصار تمام بیان شد، هیچ تبیین و تشریحی نمی‌یابد. بارنز به صراحت می‌گوید که وی «از بیشتر این مشکلات اجتناب خواهد کرد»، و در عوض، تلاش خود را مصروف این مطلب خواهد کرد که آیا نظریه معقولیت طبیعی، «متساهل است یا نامتساهل» (همانجا: ص ۱۲۰).

یک نکته در این موضع بارنز قابل توجه است: بارنز از ابتدا تصریح کرده است که نظریه معقولیت مورد نظر وی طبیعی است، به این معنا که این نظریه به واقعیت استدلال انسان می‌پردازد و الگوهای فلسفی تجویزی و ارزشی را نفی می‌کند. این سخن به این معناست که نظریه معقولیت طبیعی، همه آرا و عقاید را به طور طبیعی معقول می‌داند. بارنز اضافه می‌کند که ما دوگونه نظریه معقولیت طبیعی متساهل و نامتساهل داریم. نظریه نامتساهل، آرا را به دو قسم معقول و نامعقول و نظریه متساهل آنها را به دو قسم معقول و تنوع فرهنگی تقسیم می‌کند. صرف نظر از اینکه چگونه می‌توان دو قسم معقول و تنوع فرهنگی را تمییز داد و چگونه باید هر یک را تبیین کرد، نکته اینست که بارنز میان دو نوع نظریه معقولیت طبیعی، یکی را توصیه و دیگری را نفی می‌کند. این بدین معناست که بارنز برای اجتناب از تبیین نامتقارن، دوگانگی معقول / نامعقول را به واسطه نظریه

معقولیت طبیعی محو می‌کند، لیکن در جای دیگری گرفتار نوعی گزینش هنجاری و ارزشی می‌شود و آن، هنگام برگرفتن نظریه متساهل و وانهادن نظریه نامتساهل است. این در حالی است که ابداً روشن نیست که اقتضائات طبیعی استدلالی ما چگونه به ابرام یک نظریه و نفی دیگری حکم کرده‌اند و بارنز هم هیچگونه توضیحی نمی‌دهد.

بارنز سپس از کتاب ساختار استنباطات علمی، نوشته پروفسور مری هسی، فیلسوف علم معاصر انگلیسی، سود جسته و تلاش می‌کند تبیین وی از معقولیت طبیعی را، که به نظر بارنز بدون تردید جالب‌ترین است، باز یافته و بسط دهد.

این نظریه چیست؟ این نظریه اساساً از سه مؤلفه تشکیل یافته است: ۱. نوع بشر اقتضائات طبیعی استقرایی دارد. ۲. مشاهدات برای این نوع استنباط «باید به منزله مصادیق یا نمونه‌هایی از چیزی - هر چیزی - محسوب شوند». ۳. معقولیت در زمینه و بستر هیأتی از معرفت واصله کار می‌کند، زمینه‌ای که «اعمال خود معقولیت طبیعی نمی‌تواند آن را تبیین یا توجیه کند» (همانجا؛ ص ۱۲۲؛ تأکید اضافه شده).

در اینجا مطلب مهمی بیان شده است بدین معنا که معقولیت طبیعی «نمی‌تواند» عقیده‌ها و مفهومی‌هایی را که در اختیار داریم تبیین یا توجیه کند. همه هدف، یافتن یا ابداع نظریه یا چهارچوبی بود که قادر باشد تبیینهای مقبولی از ارزیابیهای ما از پاره‌های معرفت علمی و برگرفتن یا وانهادن آنها در اختیار ما قرار دهد. اگر نظریه معقولیت (طبیعی) ما قادر به تبیین یا توجیه عقاید و آراء نباشد مایه تحیر می‌شود که پس مقصود از اقتراح این بنای نظری چیست. با این وصف، تأملات و موشکافیهای بارنز را پی می‌گیریم با این امید که حیرت ما در منزلی محو و مرتفع شود.

پس از ارائه چارچوبی از نظریه متساهل معقولیت طبیعی هسی،

بارنز در جستجوی تبعات آن برای جامعه‌شناسی می‌افتد. آنچه وی نهایتاً می‌یابد به طور کاملاً مطلوبی با آنچه پیش از این، تحت عنوان آموزه تقارن^۱ یا اصل یکسانی^۲ توصیف شده بود، سازگار می‌افتد. بدین ترتیب، همه عقاید نهادینه شده - یعنی همه آرائی که به طور نهادی مورد قبول و باور هستند - از جمله علوم، «به یک میزان طبیعی هستند» (همانجا: ص ۱۲۴؛ تأکید اضافه شده). این سخن به وضوح مستلزم این است که براساس این نظریه، یک عقیده، باور، یا نظر «دست‌کم از آن جهت که در امتداد باورهای نهادینه شده واقع می‌شود» - یعنی با آراء عموماً پذیرفته شده موافق و یا دست‌کم همسو است - «به طور طبیعی معقول شناخته می‌شود» (همانجا: ص ۱۲۵).
در نتیجه:

مسأله تبیین عقاید نامعقول منتفی می‌شود، و تنوع در عقاید، صرفاً تنوع فرهنگی می‌شود (همانجا).

این سخن بدین معنی است که هر عقیده و باوری، مادام که در حیطه آراء نهادینه شده هر فرهنگ خاصی قرار گیرد، معقول محسوب می‌شود و در نتیجه، نامعقولیت یا باور نامعقولی مطرح نمی‌شود که به نوبه خود، طلب یک تبیین خاص کند.

آنچه در عمل و تا حدی مبتکرانه صورت گرفته این است که مفهوم معقولیت چنان بسط یافته که تمام عقاید و مجموعه‌های معرفتی نهادینه شده را دربر می‌گیرد و بدین روی، همه آن عقاید و آراء را معقول می‌سازد. نتیجه مستقیم این امر آن است که مسأله یا معضله ارائه تبیین برای عقاید و آراء، دست‌کم از جهت معقول یا نامعقول بودن آنها، محو و ناپدید می‌شود. این امر معادل آن است که ویژگی یا خصلت معقولیت دعاوی معرفتی، صرف نظر از اینکه چه تلقی‌ای از معقولیت، داشته باشیم، چنان رقیق و کمرنگ شود که عملاً هرگونه

ویژگی و رنگی را که ابتدائاً تصوّر می‌شد داراست، از دست بدهد. ملخص کلام اینکه، بارنز معقولیت را، خواه طبیعی نامیده شود یا نه، به امر صرفاً پیش پا افتاده و بی‌اهمیتی تنزل داده است. متأسفانه این کار به قیمت حذف مقصود اولیه از ارائه تبیین انجام گرفته است - یعنی ارائه تبیین آراء و نظریات مختلف از آن جهت که آنها به معقول و نامعقول دسته‌بندی شده‌اند.

علاوه بر این، بررسی دقیقتر نظریه، به شکلی که بارنز صورت‌بندی کرده است، نکته مهم دیگری را آشکار می‌کند که ما را نسبت به نوآورانه بودن آن بسیار ظنن می‌کند. آن نکته در این بخش از سخن بارنز نهفته است: «دست‌کم از آن جهت که در امتداد باورهای نهادینه شده واقع می‌شود» (همانجا: ص ۱۲۵؛ تأکید اضافه شده). نخستین سؤالی که به ذهن می‌آید این است: در صورتی که عقیده خاص یا مجموعه خاصی از عقاید در امتداد یا راستای باورهای نهادینه شده واقع نشود، تکلیف چیست؟ این سؤال از آن جهت مطرح می‌شود که مطابق نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا - که همه آراء و عقایدی که در راستای باورهای نهادینه شده یا متعارف واقع شوند به طور طبیعی معقولند - چنانچه باوری در چنین حیطه و حوزه‌ای واقع نشود، لاجرم باید نامعقول شناخته شود. بدین ترتیب، با داشتن دو مقوله به طور طبیعی معقول و به طور طبیعی نامعقول ما به خانه آغازین خود بازگشته‌ایم و ناگزیریم که متوسل به تبیین نامتقارن شویم. به عبارت دیگر، مقوله «بطور طبیعی معقول» تنها در صورتی بطور یکسان مشتمل بر همه آراء خواهد شد که جملگی در راستای باورهای متعارف و متداول واقع شوند و در غیر این صورت، برخی از آن آراء نامعقول خواهند شد و برخی معقول. عجالتاً، برای نشان دادن کفایتمندی و قابلیت نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا برای رفع و دفع تمایز معقول / نامعقول، بدین مقدار بسنده می‌کنیم. علاوه بر این، سؤال مهم‌تری درباره اطلاق نظریه نیز مطرح

می‌شود: چگونه باید تشخیص بدهیم که عقیده یا نظریه‌ای، اعم از در حال ظهور و یا از پیش موجود، در راستای متعارف و متداول واقع می‌شود یا واقع شده است تا در نتیجه بطور طبیعی معقول شود؟ چگونه باید عقاید و توافقات با آراء متعارف و متداول را ارزیابی کنیم؟ به عبارتی دیگر، خصوصیات یا ممیزات آراء نهادینه شده و متعارف دقیقاً چیست تا با توجه به آنها، درباره توافقی یا تخالف عقاید قضاوت شود؟ متأسفانه بارنز از ارائه موازینی که بتوان آراء متعارف و نهادینه شده را از غیر آن تمییز داد غفلت کرده یا شاید به ضرورت ارائه چنین موازینی تفتن نداشته است. باید بدین نکته توجه تام کرد مادام که هر نظریه معقولیتی که مفهومی چون «آراء و عقاید نهادینه شده» را به استخدام درمی‌آورد، ممیزات نهادینه شدگی را ارائه نکند، منزلت سترونی خواهد داشت، زیرا، ارائه این ممیزات یکی از غامض‌ترین و مناقشه‌آمیزترین معضلات حوزه‌هایی است که علوم طبیعی، ادیان، و مکاتب اجتماعی و سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهند.

و سرانجام، در اینجا مناسب می‌بینم مشاهده دیگری درباره تبیین مکتب ادینبورا از تغییر عقاید یا تغییرات فرهنگی مطرح کنم. بارنز قائل است که این قبیل تغییرات را نباید به منزله «افزایش در معقولیت» محسوب کرد (همانجا: ص ۱۲۴) یا پنداشت که چون خاستگاه و زمینه اجتماعی برخی عوامل نامساعد را برطرف کرده، معقولیت تغییر کرده است یا تصور کرد که معقولیت خود دچار تغییر و دگرگونی می‌شود. این قبیل تلقیها «شکلی از فرهنگ را با خود معقولیت خلط می‌کند» (همانجا). موافق این نگرش، اندیشه‌های گالیله و دکارت با موانع اجتماعی مواجه شد لیکن این «اشکالی از فرهنگ» جدید بود (همانجا؛ تأکیدات از بارنز) که سرکوب می‌شد نه معقولیتی جدید. بدین ترتیب، بارنز اظهار می‌کند که:

صرف نظر از اینکه خود ما چه میزان زیادی بدان اشکال از

فرهنگ ارج می‌نهیم باید از معادل نشاندن آنها با خود معقولیت برحذر باشیم (همانجا).

سؤالات چندی پیرامون این نامگذاری ظاهراً معصومانه هنگامی مطرح می‌شود که بارنز سپس می‌افزاید که، موافق نظریه متساهل معقولیت طبیعی هسی، «روشن است که هیچ وجه تمایزی نمی‌توان به علوم طبیعی موجود نسبت داد» (همانجا؛ تأکیدات اضافه شده). نخستین سؤال اینکه، اگر بواقع روشن است که ما نمی‌توانیم هیچ وجه تمایزی به علوم طبیعی نسبت دهیم، در این صورت باید نتیجه گرفت که ما نمی‌توانیم علوم طبیعی را از سایر نظامهای اعتقادی همچون سحر و کف‌بینی تمییز دهیم. با توجه به این امر، چگونه می‌توانیم در مقامی قرار گیریم که اشکالی از فرهنگ را که گاليله یا دکارت پیش نهاده‌اند ترجیح دهیم؟ بعلاوه، مطابق نظر بارنز، هیچ وجه تمایز مهمی میان شکل فرهنگ گاليله و شکل فرهنگ مخالفان وی وجود ندارد، به طوری که «بتوان علم را بخشی از فرهنگ محسوب کرد، همچون هر جزء دیگر فرهنگ» (همانجا)، اما اگر بواقع چنین است، چگونه می‌توانیم قائل به تمییز نهادن میان علم و سایر اجزای فرهنگ شویم؟ بعلاوه، چگونه می‌توانیم علم را ترجیح دهیم؟ و اگر هرگز بتوانیم تصور کنیم که می‌توانیم علم را ترجیح بنهیم، موازین و معیارهایی که این توانایی را به ما می‌بخشند چیستند؟

سؤال دوم به طور شگفت آمیزی هنگامی ظهور می‌کند که بارنز می‌گوید هسی اشکال و انواع مختلف فرهنگ، کهنه یا نو، را با اشکال و انواع مختلف معقولیت معادل می‌نشانند! بنا به قول بارنز، این برابر نشانندن در مقاله ۱۹۷۳ هسی، آنجا که وی «فلسفه مکانیکی را به منزله شکل جدیدی از فرهنگ معرفی می‌کند» (همانجا؛ تأکید اضافه شده)، صورت گرفته است. از این سخن چنین استنباط می‌شود که هسی، حداقل به نظر بارنز، بر این باور است که شکل جدیدی از فرهنگ متناظر و موافق است با «شکل جدیدی از معقولیت». این

تناظر، هسی را به این امر منتهی می‌کند که علوم طبیعی را «به طور قاطع از مابقی فرهنگ آن عصر جدا کند» (همانجا). دلالات این اقوال بقدر کافی واضحند: معمار اولیه نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا، دست‌کم به گونه‌ای که بارنز اظهار می‌کند، علوم طبیعی را از سایر نظامهای اعتقادی و اشکال فرهنگ، دقیقاً با توجه به معقولیت، تمییز می‌دهد. نتیجه آشکار این امر آن است که نظریه متساهل معقولیت هسی، به طور خارق‌الجماعی، به قدر کافی؛ برای اهداف یک جامعه‌شناسی معرفت فراگیر و انحصاری متساهل نیست. به عبارت دیگر، هسی به انواع مختلف فرهنگ، انواع مختلفی از معقولیت را نسبت می‌دهد. روشن است که اسناد معقولیت‌های متفاوت به عقاید و فرهنگهای متفاوت، نقض نظریه متساهل معقولیت است که مطابق آن، همه آراء و عقاید «بطور یکسان حاوی معقولیت طبیعی هستند».

و سرانجام، به نظر محتمل می‌رسد که وقتی هسی شکل جدیدی از معقولیت به فلسفه مکانیکی قرن هفدهم نسبت می‌دهد، متمایل به پذیرش انواعی از معقولیت به همراه معقولیت استقرایی است و شاید این معقولیت‌های متنوع را همسنگ و هم‌تراز با معقولیت استقرایی می‌داند. البته باید بیفزاییم که این حدسی بیش نیست و محتاج تحقیقی جداگانه است، لیکن اگر هسی چنین نظری داشته باشد، معقولیت طبیعی فراگیر مکتب ادینبورا به سهولت مضمحل می‌شود. در اینجا بدین مقدار بحث در باره طرح و نقد تلقی مکتب ادینبورا از معقولیت بسنده کرده، بازسازی و ارزیابی جامع و مبسوط آن را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم.

۷۶

جوزه و دانشگاه / ۲۲

ب) تضعیف نقش شواهد تجربی و معقولیت

آنچه در این بخش مشاهده خواهیم کرد عبارت است از حرکتی تدریجی در مبحث تقلیل نقش شواهد تجربی و معقولیت در ارزیابی نظریه‌ها. بارنز مسأله شواهد تجربی را مستقیماً در کتاب تعلقات و رشد

معرفت بررسی می‌کند. به نظر وی، اخذ و حفظ نظریه‌ها «صرفاً منوط به اینکه چگونه با واقعیت مرتبط می‌شود نیست، بلکه همچنین منوط است به اینکه چگونه با اهداف و تعلقات آن جامعه مرتبط است» (بارنز، ۱۹۷۷: ص ۲؛ تأکیدات اضافه شده).

این موضع، نقشی برای عواملی چون اهداف و تعلقات ملحوظ می‌کند، ضمن اینکه کاملاً روشن نیست که نقش مورد نظر واقعیت فیزیکی چگونه است. در اظهاراتی که از جهاتی بسیار جالب توجه است، بارنز این نقش را چنان واضح و روشن بیان می‌کند که سزاوار نقل طولانی است. بارنز قائل است که:

معرفت [علمی] مفید است دقیقاً بدین علت که جهان بدان‌گونه هست که هست، و بدین جهت تابعی است از آنچه واقعی است...

معرفت از رویارویی ما با واقعیت حاصل می‌شود و مستمراً از این رویارویی‌ها، به صورت ناکامی در پیش‌بینی، دستکاری و کنترل، مورد تصحیح پس‌خوردی قرار می‌گیرد. ما تلاش می‌کنیم تا چنین ناکامی‌هایی را برطرف کنیم، اما واقعیت تاکنون توانسته ما را متحیر کند و انتظارات ما را بی‌حاصل نماید (همانجا: ص ۱۰؛ تأکیدات اضافه شده).

اکنون وقت آن رسیده تا خصلت دقیقتر چگونگی تابع بودن معرفت علمی نسبت به واقعیت و نیز ماهیت و چگونگی رویارویی‌هایمان با واقعیت را مورد تحلیل و کاوش قرار دهیم. بارنز در تشریح این مسائل اظهارات مهمی درباره معرفت علمی می‌کند:

... [معرفت علمی] برای اینکه به منزله معرفت موجود پذیرفته شود، باید به توصیف سازوکارها و قدرتهای واقعی

موجود، که ذیل ظواهر قرار دارند، نزدیک شده باشد... معرفت از شواهد تجربی‌ای که با ظواهر تناظر دارند تقویم نیافته است، معرفت همواره مجموعه‌ای از نظریه‌هاست که با توجه به میزان تناظرشان با قدرتها و سازوکارها ارزیابی می‌شوند، قدرتها و سازوکارهایی که مستمراً در جهان فعالند و بدین ترتیب اساساً مقوم واقعیت هستند... نظریه‌ها صرفاً مجموعه‌ای از علایم و قرارداد نیستند (۱۹۷۷: ص ۲۲؛ تأکیدات اضافه شده).

اولین نکته قابل توجه، آن است که این تلقی از نقش واقعیت فیزیکی حکایت از مطلبی می‌کند که بارنز بحق آن را «نوعی نظریه تعدیل شده تناظر صدق» خوانده است (همانجا). اگرچه توضیحات سابق‌الذکر بارنز کمترین ابهامی باقی نمی‌گذارد، با وجود این، تفاوت عمده‌ای با موضعگیری وی در سال ۱۹۷۴ دارد. موافق آن نظر، همه آراء و عقاید نهادینه و متعارف، از جمله علم، «سازگار با واقعیت» محسوب می‌شوند. بر این اساس، بارنز تلقی لوکس از صدق را «به منزله تناظر با واقعیتی مشترک و مستقل» رد کرده بود (۱۹۷۴: ص ۳۳). به رغم این تغییر موضع، بارنز در کتاب تعلقات و رشد معرفت اظهارات روشنتری درباره تلقی مکتب ادینبور از واقعیت فیزیکی دارد که درخور توجه است:

در واقع یک جهان، یک واقعیت، خارج از ما وجود دارد. منبع ادراکات ما اگرچه تعیین‌بخش^۱ همه آنها نیست، علت ناکامی یا ارضاء انتظارات ما هست (بارنز، ۱۹۷۷: ص ۲۵؛ تأکیدات اضافه شده).

درباره علیت واقعیت، بارنز حتی فراتر رفته قائل می‌شود که «انسانها در همه فرهنگها این قابلیت را دارند که نسبت به دروندهای علی

که از واقعیت دریافت می‌کنند، واکنشهای معقولی نشان دهند»
(همانجا: ص ۲۶؛ تأکید اضافه شده).

بارنز و دانلد مکنزی^۱ در مقاله‌ای که به سال ۱۹۷۹ منتشر شده،
ضمن بحث پیرامون نقش تعلقات در تغییر نظریه‌های
علمی، متذکر شدند که در مقاطع مهمی در تحول معرفت علمی،
منطق و آزمایش کفایت توجیه تحولات عمده مفهومی و
روشی را نکردند و نمی‌توانستند بکنند (۱۹۷۹: ص ۴۹؛
تأکید اضافه شده).

به عبارت دیگر، منطق و ساخته‌های آزمایشگاهی نمی‌توانند
دلیل کافی برای این‌گونه تغییر و تحولات باشند. تأثیر آنها در نهایت به
شکل احتجاج‌ترغیبی^۲ است. روشن است که این اظهارات مقدمه‌ای
است برای طرح و معرفی عوامل دیگری که توجیه تحولات عمده علمی
را کفایت کند. روشن است که نقش منطق و آزمایش در اینجا انکار
نشده است لیکن فاصله آشکاری از موضع درون‌ده‌های علمی دارد.
آنچه می‌توان بدرستی گفت این است که مکتب ادینبور در سال ۱۹۷۹
قائل به مقداری نقش برای منطق و واقعیت فیزیکی در تحول معرفت
علمی است.

اما بارنز در همان سال و در جای دیگری متذکر می‌شود که
کثیری از تحقیقات تاریخی موضوعی، حکایت از این فرض دارد که
ارزیابی و سنجش‌های به اصطلاح معقول را نمی‌توان صرفاً با عطف به
تعامل ذهن انسان با واقعیت فهم کرد. وی سپس متذکر می‌شود که ما
بعلاوه نیاز داریم که فرهنگ و معرفت واصله و برخی روندهای محتمل
انسجام و سازمان‌بخشی را که بیانگر ممیزات آن معرفت و فرهنگ
هستند، به حساب آوریم. بارنز از این تأملات نتیجه می‌گیرد که
«معقولیت تا حدی قرار دادی است» (بارنز، ۱۹۷۹: ص ۲۶۱).

بارنز در کتاب کوهن و علوم اجتماعی^۱ ضمن شرح مبسوط و روشنی پیرامون تأثیر فراگیر نظریه علم کوهن بر علوم اجتماعی، بار دیگر به موضوع نقش واقعیت فیزیکی در اخذ و رفس نظریه‌های علمی می‌پردازد. بارنز درباره واقعیت فیزیکی قائل می‌شود که «معرفت همواره و همیشه با تعامل فرهنگ و تجربه رشد می‌کند؛ آنها بطور زیست-تعاملی عمل می‌کنند» (۱۹۸۲: ص ۲۲).

بارنز به منظور ارائه تصویر روشنتری از این تعامل زیستی، مثال کوهن را درباره کودکی که در حال فراگیری است ذکر می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که «پرنندگان تشابهات و تفاوت‌های زیادی از خود نشان می‌دهند» (همانجا: ص ۲۳). آنچه بارنز از تأکید بر وجود تشابهات و تفاوت‌های زیاد در نظر دارد، این است که دسته‌بندی پرنندگان را می‌توان به سهولت و بطور مساویاً مقبولی با هر گروه از تشابهات و تفاوت‌ها انجام داد. دو قول پی‌درپی زیر به روشنی نشان می‌دهد که چگونه، بنا به نظر بارنز، همه ویژگیهای تشابهات و تفاوت‌های پرنندگان به یک اندازه اهمیت دارند. در نتیجه، هیچ‌یک از ویژگیهای کثیر نمی‌توانسته است دسته‌بندی خاصی از پرنندگان را تعیین بخشیده، تحت تأثیر قرار داده، متمایل کرده، یا دست کم در مقابل آن دسته‌بندی خاص مقاومت کرده باشد. بدین ترتیب،

پرنده‌های درون هر گروهی از یکدیگر تفاوت دارند، همانقدر که پرنده‌های گروه‌های متفاوت دیگر از یکدیگر تفاوت دارند. پرنده‌های گروه‌های مختلف به یکدیگر شباهت دارند، همانقدر که پرنده‌های درون یک گروه به یکدیگر شباهت دارند (۱۹۸۲: ص ۴-۲۳؛ تأکیدات اضافه شده).

به عبارت دیگر، واقعیت طبیعی به هیچ نحوی هیچ نقشی در امر دسته‌بندی ندارد. در نتیجه، جامعه علمی در فرایند الگوسازی و

^۱ ژح ر ح خ ح ت ذ چ خ ر ت ح ر چ ر خ س ب / ت / ت . ۱

قالبسازی برای مشاهدات طبیعی خود از جهت تشخیص تشابه و تفاوت اشیاء تحت مطالعه خود، انتخابی مطلقاً آزاد و اعتباطی دارد. اگر این تلقی ما از بارنز فاصله بسیار زیادی با «عاملیت‌های علی» بلور و ایضاً با «دروندهای علی از واقعیت» خود بارنز دارد، بارنز با تأکید بعدی خود این تلقی را تأیید می‌کند:

نظام چنین نسبت‌ها، دسته‌بندی‌ای نیست که طبیعت بر آن پافشاری کرده باشد، بلکه دسته‌بندی‌ای است که بر طبیعت نهاده شده است...

طبیعت اهمیت نمی‌دهد که ما چگونه دسته‌بندی‌هایی را از میان تشابهات و تفاوت‌های کثیری که می‌توانیم در آن تشخیص بدهیم، صورت بخشیم...

دسته‌بندی‌ها قرار دادند، و نسبت‌های تشابهی که مفاهیم بیانگر آنها هستند نیز قرار دادند (۱۹۸۲: ص ۲۴).

اگر در تعلقات و رشد معرفت بارنز، نظریه‌های علمی «صرفاً مجموعه‌ای از علایم و قرار دادها نیستند» و بعلاوه، اگر بارنز بعداً قائل شد که فرهنگ و تجربه واقعیت بطور زیست - تعاملی عمل می‌کنند اکنون مشاهده می‌کنیم که بارنز موضعی بسیار بنیادی‌تر نسبت به ماهیت قرار دادی معرفت علمی اتخاذ کرده است. با این وصف، این موضع چندان وضوح ندارد و لذا، بارنز ضمن بحث پیرامون این موضوع که «طبیعت و فرهنگ چگونه در تولید معرفت امتزاج می‌یابند» (همانجا: ص ۲۷؛ تأکید اضافه شده)، موضع خود را به روشنی هرچه بیشتر بیان می‌کند:

معرفت کاملاً قرار دادی است (۱۹۸۲: ص ۲۷؛ تأکید از بارنز).

حداقل چیزی که می‌توان گفت، آن است که این موضع بسیار واضح است و تفاوت آن را با آنچه پیش از آن گفته است باید در پرتو دگر دیسی تاریخی مکتب ادینبورا فهم کرد. با این وصف، باید اذعان

کنم که آنچه در قفای این مطلب آمده سازگاری و تلائمی با آن ندارد. بارنز ضمن انکار هرگونه نقشی برای تحلیل اندیشه یا نقادی علمی‌ای که بتواند «تناقض» را در مفهوم ارسطویی حرکت آشکار کرده باشد، قائل است که رد آن مفهوم به سبب ترغیب عالمان بود و این ترغیب «با عطف به جهان واقعی» انجام گرفته است. «اگر واقعیت فیزیکی متفاوت می‌بود، این مفهوم ارسطویی می‌توانست بدون هیچ مشکلی کماکان به کار گرفته شود» (۱۹۸۲: ص ۳۸؛ تأکیدات از بارنز). اگرچه این سخن بارنز به خوبی با پدیده تصحیح پس خوردی، که بارنز پیش‌تر گفته، سازگار است لیکن با قراردادی کردن کامل معرفت در تعارض آشکار می‌باشد. بعلاوه، بارنز ضمن تشریح مفهوم عطف به واقعیت فیزیکی، تصریح می‌کند که مفهوم ارسطویی حرکت بدین جهت و انواده شد که «وضعیت‌های واقعی‌ای به وجود آمده بود که به کارگیری [این] مفهوم در آنها مشکلات عملی و ابهاماتی به وجود می‌آورد» (همانجا: تأکید از بارنز).

بارنز ضمن تشریح مفهوم کوهنی «موافقت جامع»^۱، یک بار دیگر نقش واقعیت فیزیکی را نفی کرده و اخذ و رفض معرفت را امری کاملاً قراردادی تلقی می‌کند:

همانطور که پارادایم اولیه به منزله قرار داد پذیرفته شده، همینطور هر مورد اطلاق آن در بستر علم عادی منزلت قراردادی دارد (۱۹۸۲: ص ۵۰).

به رغم صراحت این موضع بارنز، وی هنگام تفصیل چگونگی ماهیت انتخاب پارادایم‌ها اظهار می‌کند که انتخاب میان پارادایم‌ها «هرگز صرفاً به واسطه اشاراتی از ناحیه منطق و آزمایش شکل نمی‌گیرد؛ پارادایم‌ها صورتاً قیاس‌ناپذیرند» (همانجا: ص ۵۵؛ تأکید از بارنز؛ نیز همانجا: ص ۷۰). دقت در این سخن، آشکار می‌سازد که

بارنز به رغم قراردادی دانستن پذیرش اولین پارادایم و همچنین به کارگیری آن در کاوشهای علمی عادی، با ذکر قید «صرفاً» در انتخاب میان پارادایم‌ها نقشی، اگرچه نامشخص، برای منطق و آزمایش لحاظ می‌کند.

بارنز در مورد لاقیاسیت صوری به درستی متفطن می‌شود که «هیچ جامعه علمی هرگز بی‌مقدمه [پارادایم جاری‌اش را] کنار نمی‌گذارد». پارادایم جدید «تنها هنگامی» پارادایم جاری را کنار می‌نهد که [خود] «به منزله پاسخ توانمندی به مشکلات موجود و شالوده‌ای مقبول برای کاوشهای بیشتر» به حساب آید (همانجا: ص ۵۴). به سهولت می‌توان دو معیار انتخاب پیشنهادی بارنز را از این سخن دریافت: نخست، فائق آمدن بر پیش‌بینیهای ناکام که در مواجهه با واقعیت فیزیکی حاصل شده است و دوم، حاصلخیزی و امیدبخشی، همانکه لاکاتوش آن را راهنمونی ایجابی^۱ برای برنامه پژوهشی خوانده است. بدون تردید، معیار اول وجود یک زمینه واقعی مشترک را پیش‌فرض می‌کند، زمینه مشترکی که نظریه یا پارادایم مردود نسبت به آن ناکام است و نظریه یا پارادایم مقبول و جایگزین نسبت به آن کامیاب بوده است. نسبت به معیار دوم، در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که این معیار مفروض می‌گیرد که آینده دو نظریه یا پارادایم رقیب را می‌توان مقایسه کرد. بلافاصله بیفزاییم که این، مقایسه ارزیابانه مناقشه‌پذیری است که قطعاً نیاز به بحثی مستوفی در جای مستقلاً دارد. همچنین باید بدین امر توجه کرد که چگونه بارنز ناکامی یا توفیق در پیش‌بینی را به مواجهه‌ای با واقعیت فیزیکی مرتبط کرده است، اما حتی همین امر مورد نقض واقع می‌شود هنگامی که بعداً بارنز تصریح می‌کند که انتخاب میان پارادایم‌ها تجلی «ترجیح یک

1 . positive heuristic

نوع زندگی^۱ بر نوع دیگر است، ترجیحی که نمی‌توان با هیچ برهان غیر دوری آن را معقول ساخت» (همانجا: ص ۶۵).

ملخص آخرین موضع مکتب ادینورا را می‌توان به زبان بارنز چنین بیان کرد که «فرایندهای ارزیابی در علم صرفاً توسط منطق و آزمایش بقدر کافی تعیین نمی‌یابند» (همانجا: ص ۸۷).

ج) فرایند ابزاری کردن / قرار دادی کردن معرفت بارنز هنگام بحث درباره انتخاب یا ارزیابی پارادایم منظر جدیدی را می‌گشاید و قائل می‌شود که این منطری است مستشهد و مستدل که: استدلال^۲ همه جا و همیشه خصیصتی قرار دادی دارد (همانجا: ص ۶۵؛ تأکید اضافه شده).

در حالی که به نظر بارنز، این نگرش سنگ بنیادین نظریه علم کوهن است، نگرشی که «هر بخش از اثر کوهن آن را مستشهد می‌کند» (همانجا)، لیکن وی متأسفانه هیچ استشهادی به کتاب ماندگار و تحول آفرین کوهن نمی‌کند. اگرچه بارنز مدعی است که قرار دادی کردن کامل معقولیت جایگاه مهمی در نظریه معرفت علمی کوهن دارد، اما متأسفانه این دعوی را مستدل و مستشهد نمی‌کند و اهمیت آن را در نظریه کوهن نشان نمی‌دهد.^۳ بارنز متذکر می‌شود اینطور

۸۴

جوزه و دانشگاه / ۲۲

1 . form of life

(«نوع زندگی» یا «شکل زندگی» یکی از مفاهیم مهم فلسفه ویتگنشتاین متأخر است، مفهومی که به نظر من نقشی کلیدی برای فهم فلسفه ویتگنشتاین دارد و مکتب ادینورا به تبع نظریه علم کوهن اتکای قابل توجهی به آن دارد).

2 . reasoning

3 . substantiate

۴. رجوع کنید به بخش دوم از مقاله «تکون و پیدایش جامعه‌شناسی رادیکال معرفت»، از همین نویسنده (۱۳۷۶) که در آن اسناد تلقی خاصی از تغییر نظریه‌ها توسط بارنز به کوهن مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته است.

نیست که اهداف و تعلقات، موازین بدیل و جانشینی برای شواهد تجربی، معقولیت و حقیقت (صدق) باشند، بلکه با اشاره به عالمان تأکید می‌کند:

آنچه آنها صادق می‌پندارند تنها پس از بررسی اهداف و تعلقات محتمل^۱ ذی‌ربط قابل فهم است (همانجا: ص ۱۰۳)؛
تأکید اضافه شده).

به عبارت دیگر، دعاوی معرفتی تنها در صورتی صادق پنداشته می‌شوند که اهداف و تعلقاتی را ارضاء کنند و بارنز برای اینکه فهم روشنتری از ماهیت اهداف و تعلقات مورد نظر ارائه کند توضیح می‌دهد که اخذ، به کارگیری و تحول هر جزئی از معرفت علمی یا همه آن:

نه با توجه به معیارهای منتزع، بلکه با توجه به اهداف و تعلقات فنی و پیش‌بینی‌ای متکی به زمینه، و خاص قابل فهم است (همانجا؛ تأکیدات اضافه شده).

واضح است که این موضع تفاوت کیفی چشمگیری نسبت به مواضع پیشین مکتب ادینورا دارد، موضوعی چون: همه آراء و عقاید «بطور طبیعی» معقولند و در نتیجه از جهت معقولیتشان معادلند و به تبع آن، همه آراء و عقاید را باید بطور متقارن تبیین کرد (۱۹۷۶)؛ اخذ یا رفض معرفت صرفاً منوط به اینکه چگونه با واقعیت مرتبط است نیست، بلکه همچنین منوط است به اینکه چگونه با اهداف و تعلقات آن جامعه مرتبط است (۱۹۷۷)؛ منطق و آزمایش نمی‌توانند توجیه ارزیابی معرفت را کفایت کنند (۱۹۷۹)؛ معقولیت تا حدی قراردادی است (۱۹۷۹). تا بدین جا ما شاهد تبیین متحولی از علم بوده‌ایم که رویهم‌رفته نقش ضروری و مستقلی برای شواهد تجربی و معقولیت پیشفرض کرده است، در حالی که اهداف و تعلقات، نقشی افزاینده، اما

نه کامل، در ارزیابی دعاوی معرفتی دارند، اما سخن اخیر بارنز حاکی از موضعی کاملاً بی‌سابقه است، موضعی که مطابق آن صدق، شواهد تجربی و معقولیت برای اهداف و مقاصد فنی و پیش‌بینی، ابزاری می‌شود. از این پس، موضع این نیست که این عوامل - صدق، شواهد تجربی و معقولیت - و لحاظ کردن آنها برای تبیین چگونگی ارزیابی دعاوی معرفتی ناکافی است، یا این عوامل برای پرکردن شکاف جهت ارائه تبیینی کامل برای ارزیابیهای معرفتی لازم هستند. موضع جدید این است که همین مفاهیم و عوامل خود توسط تعلقات ابزاری از نوع فنی - پیش‌بینی شکل گرفته‌اند و فقط با توجه به چنین تعلقات است که قابل فهمند.

به منظور بسط بیشتر این نگرش، بارنز اضافه می‌کند که:

به جای اینکه تعلقات و منافع اجتماعی جایگزین استنتاجات استقرایی شوند در می‌یابیم که این تعلقات آن استنتاجات را شکل و سازمان می‌بخشند. (۱۹۸۲: ص ۱۰۹؛ تأکیدات اضافه شده).

ضمن اینکه این نظر، با توجه به ابزاری کردن استدلال قابل انتظار بود، آنچه شگفت‌انگیز است این است که بلافاصله پس از قول فوق تصریح شده است که:

حتی در چنین بستری، قابلیت‌های استدلالی و عوامل اجتماعی را باید به مثابه تعیین‌بخش‌های مشارک^۱ معرفت یافتن، محسوب داشت (همانجا؛ تأکید اضافه شده).
اگر قابلیت‌های استدلالی ما، که به نظر بارنز همان استنتاجات استقرایی ماست، توسط تعلقات اجتماعی سازمان یافته باشد، در این صورت مقصود از اینکه استدلال و تعلقات اجتماعی هر دو تعیین‌بخش‌های معرفت ما هستند چیست؟ به عبارت دیگر، از طرفی گفته می‌شود که

استدلال ما به همراه تعلقات اجتماعی، معرفت ما را حاصل و تعیین می‌کنند و از طرف دیگر، و در سطحی دیگر، همین تعلقات اجتماعی مقوم و مشکل استدلال ما هستند. به نظر می‌رسد که با نوعی تعارض در موضع بارنز مواجه هستیم. و از این رو، تلاش می‌کنیم حمل به احسن کرده و بازسازی همخوانتر و پیچیده‌تری از موضع بارنز ارائه کنیم. ابتدا صورتبندی‌ای ریاضی از این نظر ارائه می‌کنیم، بدین امید که فهم موضع بارنز را تسهیل کرده باشیم.

$$ME = f(x,y) \quad (1)$$

در اینجا ME معرفت علمی و x همان تعلقات اجتماعی و y استنتاجات استقرایی است. سپس موافق نظر بارنز داریم:

$$y = f(x) \quad (2)$$

تابع دوم می‌گوید استنتاجات استقرایی تابعی است از متغیر تعلقات اجتماعی و تابع اول می‌گوید معرفت علمی تابعی است از دو متغیر تعلقات اجتماعی و استنتاجات استقرایی. آنچه از این صورتبندی ریاضی استنباط می‌شود این است که تعلقات اجتماعی در دو سطح عمل می‌کند. در سطح اول که عمیقتر است، تعلقات اجتماعی استنتاجات استقرایی را ساختار و قالب می‌بخشد و این مطلب حاوی معادله دوم ماست. در سطح دوم، تعلقات اجتماعی مستقیماً در ارزیابی و تعیین معرفت علمی نقش دارند، لیکن این تعلقات در کنار و همراه استنتاجات استقرایی عمل می‌کنند. به بیانی دیگر، تعلقات اجتماعی همزمان در دو سطح مستقیم یا صریح، و غیرمستقیم یا تلویحی در تعیین معرفت علمی ایفای نقش می‌کنند. اما آیا بارنز با این بازسازی همدلانه موافق است؟ پاسخ را فقط با پیگیری تحولات مواضع معرفت‌شناختی مکتب ادینبورا می‌توان دریافت.

بارنز سپس قائل می‌شود که در اثر کوهن «تهی بودن» ارجاعات مکرر به توجیه معقول، مشاهده واقعیت فیزیکی، و معقولیت «برملاشده است» (۱۹۸۲: ص ۱۱۴). به یک معنا، این سخن تأکید

قویتری است بر خصلت قراردادی ارزیابی معرفت علمی. بارنز برای اینکه علم را از منزلت کاذب به اصطلاح استعلایی خارج کند و بستر و خاستگاه آن را نشان دهد و نیز برای اینکه فهم ملموستر تهی بودن ارجاع به شواهد تجربی و معقولیت را تسهیل کند، اضافه می‌کند که: استنتاجها و ارزیابیها در علم با احتمالاتی^۱ که در خاستگاه محدود علمی واقع می‌شوند، و با عوامل یا متغیرهای کلان اجتماعی ارتباط دارند (همانجا: ص ۱۱۵).

مقصود بارنز از این سخن آن است که خواه «تعلقات محدود حرفه‌ای» باشد و خواه «تعلقات وسیعتر اجتماعی - سیاسی» مطرح باشد، در هر حال شیوه‌ای که:

تعلقات استنتاجات را شکل می‌دهند، و بنابراین نحوه تبیین قضاوتها، به لحاظ صوری یکسان خواهد بود (همانجا: ص ۱۱۵؛ تأکید اضافه شده).

امکان دارد چنین به نظر آید که بارنز با این قول موضع خود را ناهمساز کرده است و بنابراین، تشریح و تبیین آن شاید مناسب باشد. در حالی که قبلاً موضع این بود که معقولیت، شواهد تجربی و صدق تنها با توجه به تعلقات و منافع ابزاری، از نوع فنی و پیش‌بینی قابل فهم هستند، اکنون با این موضع مواجهیم که ارزیابی دعاوی معرفتی و استنتاجهای دخیل در این ارزیابیها را تعلقات محدود حرفه‌ای یا تعلقات اهداف کلان اجتماعی - سیاسی صورت می‌بخشند. دو راه برای حل این دوگانگی پیش‌روی داریم که بدون تأمل و لحاظ کردن تحولات بعدی مکتب ادینبورا در باره هیچ کدام نمی‌توان تصمیم گرفت. نخست اینکه تعلقات فنی و پیش‌بینی، معادل و برابر تعلقات حرفه‌ای و اجتماعی - سیاسی دانسته شود. این راه حل در بادی امر ضعیف به نظر می‌رسد. دوّم اینکه هر دو نوع تعلقات، استنتاجها را صورت می‌بخشند، راه حلی که بسیار همدلانه است. با این فهم متساهلانه، هر نوع ناهمسازی آشکار

در مواضع بارنز محو می‌شود.

به طور خلاصه، چنانچه راه حل دوّم را اخذ کنیم، تعلّقات در هر دو سطح کلان و خرد استنتاجات ما را شکل می‌دهند. این استنتاجات به همراه همین تعلّقات، ارزیابی دعاوی معرفت علمی را دوشادوش تعین می‌بخشند. بدین ترتیب، تعلّقات فنی - پیش‌بینی و تعلّقات اجتماعی - سیاسی هر دو در تقویم ساختار استنتاجات استقرایی ما تشریک می‌کنند.

پیشتر گفتیم که مکتب ادینورا تحول تدریجی معرفت‌شناسانه‌ای را به خود دیده است که از حدود سال ۱۹۷۹ آغاز گشته و سرانجام حدود سال ۱۹۸۱ به موضعی تقریباً صریحتر و مطمئنتر دست یافته است. این موضع اخیر را هنگامی می‌توان به وضوح مشاهده کرد که بارنز قائل می‌شود که واقعیت فیزیکی نسبت به چگونگی دسته‌بندی‌اش بی‌تفاوت است، زیرا آنچه ما دسته‌بندی می‌کنیم اطلاعات یا یافته‌های «غیرزبانی شده»^۱ ای است که بسیار متعدد و متکثر است. دلالت این سخن آن است که:

قالبهای متفاوت بطور یکسان نسبت به واقعیت یا محیط فیزیکی می‌نشینند (بارنز، ۱۹۸۱: ص ۳۱۶؛ تأکیدات از بارنز است).

اگرچه پیش از این، بارنز چنین موضعی را تلویحاً اخذ کرده بود (۱۹۸۲: ص ۴-۲۳)، اما در اینجا وی به وضوح موضعی تمام‌عیار و صریح، اگرچه قدری خام، نسبت به تعین ناقص نظریه‌ها توسط یافته‌های تجربی گرفته است. علاوه بر این، وی درباره‌ی معقولیت راسختر شده است، زیرا قویاً اظهار می‌کند که:

قالبهای متفاوت از آن جهت که به امکان «توجیه معقول» آنها مربوط می‌شود یکسان رفتار می‌کنند (همانجا: ص ۳۱۶؛ تأکیدات از بارنز است).

در اینجا سخن از معقولیت هیچ قید و حصری نیافته، به این معنی که هیچ ارجاعی، مستقیماً یا تلویحاً، به معقولیت طبیعی نشده است. در حالی که در نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینورا محور اصلی، امیال و استعدادهای طبیعی استقرایی انسان و در نتیجه معقولیت همه آراء و عقاید بود، در اینجا توجیه معقول آراء منظور نظر است، اما در اینجا هم بارنز تصریح می‌کند که همه «نظامهای زبانی فرهنگ متساویاً بطور معقول اخذ شده‌اند» (همانجا؛ تأکیدات اضافه شده). به زبانی ساده، خواه بارنز به اصطلاح امیال طبیعی استقرایی ما را در نظر داشته باشد و خواه به اصطلاح توجیه معقول دعاوی معرفتی و عقاید ما را مورد تأمل قرار دهد در هر حال موضعی واحد اخذ می‌کند، یعنی، به نظر وی تمام آراء ما معقولند زیرا محصول استعدادهای طبیعی‌ای هستند که در هر انسانی تعبیه شده است. بدین روی، اگر نظریه معقولیت طبیعی بارنز انکار شود در این صورت وی به ما اطمینان می‌دهد که همه قالبهای دسته‌بندی ما یا نظامهای زبانی فرهنگ ما متساویاً بطور معقولی اخذ شده‌اند. اگر این دوگونه تساوی را در کنار هم بنشانیم، این نتیجه حاصل می‌شود که:

دسته‌بندیهای بدیل قرار دادهایی هستند که میان آنها نه «واقعیت» می‌تواند تمییز دهد و نه «عقل محض» (همانجا؛ تأکید از بارنز).

به سهولت می‌توان فهمید که این موضعی تمام عیار است به نحوی که هرگونه نقش متصوّرری توسط واقعیت فیزیکی و معقولیت را کاملاً نسبی کرده و آنها را در ارزیابی دعاوی معرفتی کاملاً بی‌تأثیر می‌کند.

در مقامی دیگر، هنگامی که بارنز به بررسی چگونگی و چرایی تغییرات فرهنگی می‌پردازد متذکر توافق عمومی می‌گردد و آن اینک:

تغییرات فرهنگی را هرگز نمی‌توان به منزله مولود صرف «عقل» و «تجربه» کفایت‌مندانہ تبیین کرد (۱۹۸۱/۲):

ص ۴۸۱؛ تأکید اضافه شده).

به نظر می آید که این سخن بارنز دلالت آشکار دارد بر اینکه شواهد تجربی و معقولیت، نقشی در ایجاد تحولات فرهنگی و عقیدتی دارند، لیکن نقش آنها به تنهایی کفایت ایجاد تحولات نمی‌کند. هنگامی که بارنز اهداف و تعلقات را به منزله «علل» تحولات فرهنگی ذکر می‌کند قید و شرط روشنی قائل می‌شود بدین صورت که این قبیل علل «با توجه به پیش‌زمینه‌ای از شرایط ضروری» مؤثر واقع می‌شوند (همانجا: ص ۴۸۵؛ تأکید اضافه شده)، اما اگر این اظهارات با اصل «یکسانی» که نسبت به واقعیت فیزیکی در بالا اتخاذ شد، ناسازگار به نظر می‌آید، بارنز بلافاصله می‌افزاید که وی هرگز شکی نسبت به صدق تز دوهم - کوااین نداشته است. به نظر بارنز، هرکس که این تز را بپذیرد متفطن خواهد شد که:

هر نظریه‌ای را می‌توان به مدد رویکردهای اطلاق و تفسیر مناسب با هر یافته‌ای سازگار کرد (۱۹۸۱/۲):
ص ۴۹۳؛ تأکیدات از بارنز).

نخستین نکته مهم و قابل توجه این است که «شرایط ضروری» و به رغم عدم کفایت، ضرورت «عقل و تجربه» در تولید یا ارزیابی رای یا باید در هوا معلق کرد یا ضرورتشان را به مدد حیل مناسب بنیاناً منتفی نمود. البته روشن است که این دو امر به واقع یکی بیش نیست. این موضع را برای سهولت ارجاع آتی، گونه حیل تعیین ناقص نظریه توسط شواهد تجربی مکتب ادینبورا می‌نامم. این گونه از تعیین ناقص به «ابزارانگاری تمام عیار» می‌انجامد (همانجا: ص ۴۸۶).

نکته دوم این است که با این تلقی منحصر به فرد از اصطلاح تز دوهم - کوااین، به نظر می‌رسد که دوران چرخش ۱۹۷۹-۱۹۸۱ را پشت سر گذاشته، وارد دوره مواضع جافتاده مکتب ادینبورا شده‌ایم.

۲. مواضع دوره جافتاده

تا آنجا که من می دانم، یکی از تلاشهای جالب توجه و بی نظیر بلور در دوره جافتادگی و بلوغ مکتب ادینبورا، این است که نظر دورکیم و موس^۱ را درباره دستهبندی، به گونه ای بسط می دهد که بتواند نوعی تز تعین ناقص از آن اخذ کند. برای این کار، وی توضیح می دهد که موافق قاعده دورکیم - موس، دسته بندی اشیا نماینده و بیانگر دسته بندی انسانهاست. بلور از این مقدمه، یک استدلال دو پله ای می سازد تا به گونه دیگری از تز تعین ناقص برسد. ابتدا، وی استدلال می کند که چون واقعیت فیزیکی بینهایت پیچیده است، هر دستگاه دسته بندی لاجرم آن واقعیت را ساده می کند. بلور بر این اساس، «امکان وحدت^۲ میان معرفت و جهان [فیزیکی]» را نفی می کند (۱۹۸۲/۱: ص ۲۷۸). گام دوم استدلال بلور این است که با توجه به گام اول اظهار می کند که:

ثباتی که نوعاً در نظامی معرفتی وجود دارد کاملاً مولود تصمیمات جمعی خالقان و کاربران آن نظام است (همانجا: ص ۲۸۰؛ تأکید اضافه شده).

بلور به منظور تشریح این نوع از تز تعین ناقص نظریه توسط شواهد تجربی، اضافه می کند:

در مواقعی که اعتقاد پیشین به صدق قانونی، عاملی است برای اینکه آن قانون مورد حفاظت قرار گیرد، این وضعیت اعتقادی است که علت است نه هر ویژگی ای که متعلق به قانون است (همانجا: ص ۲۸۰؛ تأکیدات اضافه شده).

آنچه بلور در اینجا می گوید، آن است که اگر تصمیم یا اعتقاد جمعی بخش مربوطه جامعه علمی، پیش از مبادرت به ارزیابی، این است که نظریه یا قانون پیش نهاده شده صادق یا مقبول است، در این

صورت، این تصمیم یا باور علت می‌شود برای اینکه قانون یا نظریه تحت ارزیابی از هرگونه نتیجه‌گیری منفی حفاظت شود. این قبیل باورهای پیشین نسبت به صدق نظریه‌ای، در صورت وجود، مانع می‌شوند از اینکه ارزیابان به نتیجه‌ای خلاف این باور نایل شوند. به عبارت دیگر، این ارزیابی نظریه نیست که تعیین می‌کند نظریه‌ای صادق شناخته و پذیرفته شود و نیز ارزیابی نظریه علت چنین پذیرشی نمی‌شود، بلکه پذیرش از پیش نظریه به عنوان صادق است که تعیین می‌کند، شکل می‌دهد و در نهایت تصمیم می‌گیرد چه نتیجه‌گیری‌ای از ارزیابی به دست آید. هنگامی که از پیش اعتقادی له یا علیه نظریه‌ای وجود دارد، توسل و استناد به واقعیت فیزیکی، استدلال، قوانین پایه‌ای منطق یا هرچیز دیگری که مورد دلخواه است نقشی در حاصل ارزیابی نخواهد داشت. آنچه «کاملاً» تعیین‌کننده است تصمیم جمعی است.

بدون اینکه فعلاً وارد نقادی این موضع شویم دو نکته حائز اهمیت را متذکر می‌شویم. نخست اینکه، بلور در نخستین منقوله فوق قائل می‌شود که ثبات در حفظ یک نظام معرفتی یا بخشی از یک نظام معرفتی کاملاً مولود تصمیم جمعی گروه ذیربط است. حال اگر کمی با دقت در این سخن تأمل کنیم، متوجه خواهیم شد که این موضع نسبتاً واضح به ما نمی‌گوید چه چیزها یا عواملی این تصمیم جمعی را تقویم می‌کنند یا چه چیزهایی در این تصمیم جمعی حضور و دخول دارند و به عبارت دیگر، نمی‌گوید تصمیم جمعی خود معلول چیست. بلور با این سخن، نفی نمی‌کند که تجربه و منطق نقشی ایفا می‌کنند. اینکه این دو نقشی دارند یا خیر بلاجواب مانده است، لیکن، و این نکته اول است، هنگامی که وی در منقوله دوم فوق قائل می‌شود که وضعیت اعتقادی است که علت است نه هر ویژگی، به وضوح امکان نقش آفرینی تجربه و منطق را نفی می‌کند. روشن است که این موضعی بسیار بنیادی است که لازم است برای هرگونه ارزیابی متوازن از مکتب ادینبورا،

هضم و لحاظ شود.

نکته دوم این است که سخن آمیخته به نفی بلور با «در مواقعی که...» شروع می‌شود که متأسفانه عمومیت نظریه‌اش را مخدوش می‌کند، زیرا اگر فهم من صائب باشد و مقصود بلور از بخش آغازین سخنش نوعی تحدید و تقیید باشد، در آن صورت روشن است که بلور باید تشریح کند در مواقع دیگر، که یا اعتقادی از پیش وجود ندارد یا وجود دارد اما نقشی در حفظ و نگهداری نظریه ندارد، چه موضعی اتخاذ می‌کند.

بلور در همان مقاله معروف خود مؤکداً توصیه می‌کند که باید نسبت به تناظر یا تطابق نظریه با واقعیت، کمتر آسوده‌خاطر و ساده‌اندیش باشیم. بلور برای تشریح پیچیدگی مورد نظر خود، از الگوی شبکه‌ای مری هسی بهره برده و توضیح می‌دهد که معرفت را باید به مثابه کانالی تصور کرد که دارای دو سیگنال همزمان است؛ یک سیگنال حاوی پیام اجتماعی است که «مشمول بر یکی از شرایط تلائم» الگوی شبکه است و دیگری «درونده تجربه» است که مذاکره‌پذیری شبکه، آن را با خواسته‌های اجتماعی به گونه‌ای آشتی و سازگاری می‌بخشد (بلور، ۱/۱۹۸۲: ص ۲۹۳). روشن است که باید «عاملیت‌های علی جهان» (بلور، ۱۹۷۶: ص ۳۲) را با این طرح جدید آشتی دهیم، به گونه‌ای که عاملیت‌های علی عالم فیزیکی یا درونده‌های اجتماعی همسنگ و هم‌تراز شوند. البته این موضع با تز تعیین ناقصی که بارنز صورتبندی کرد - «هر نظریه‌ای را می‌توان با هر شواهد تجربی سازگار ساخت» (بارنز، ۲/۱۹۸۱: ص ۴۹۳) - یا تز تعیین ناقصی که خود بلور در بالا ارائه کرده است، تفاوت بسیار دارد. بلور در اثر دیگری آشتی و سازگاری بخشیدن فوق را به زبان دیگری به وضوح تمام بیان می‌کند:

نظریه‌ها می‌توانند شواهد تجربی را تصحیح کنند، همانطور که شواهد تجربی می‌توانند نظریه‌ها را تصحیح کنند (بلور، ۱۹۸۲/۲: ص ۳۰۷).

بلور در مقام دیگری، نقش یافته‌های آزمایشی را در پاسخ به نقد گِرد بوکدال^۱ از تز تعین ناقص وی، مورد تأکید قرار می‌دهد. بلور ضمن انکار اینکه وی نقش شواهد تجربی را انکار کرده است، مجدداً به وجود این نقش تأکید می‌کند:

پس از تأکید بر نقش تجارب حسی، چگونه می‌توانم تصریح کنم که ثبات... کاملاً منوط به تصمیم جمعی است (۱۹۸۲/۳: ص ۳۰۶).

وی توضیح بیشتر می‌دهد که اگر صورتبندی دقیق وی دلالت بر این داشته که تجارب حسی «هیچ ربط و دخلی» به نظام معرفتی متولد شده ندارد، در این صورت، طرز بیان وی اشتباه بوده است (همانجا). وی سپس می‌افزاید که نظامهای معرفتی را:

می‌توان در قبال دروندهای تجربی بسیار مسأله‌ساز و به سرعت متغیر حفظ کرد و حفظ هم شده است (همانجا).

چنانچه این سخن را مورد تأمل و تحلیل نقادانه قرار دهیم، متوجه خواهیم شد که حاوی دو نکته است؛ یک نکته به «می‌توان... حفظ کرد» رجوع دارد و دیگری به «حفظ شده است». بدین ترتیب، سخن پُر دلالت و نکته‌سنجانه بلور از طرفی ناظر به امکان منطقی است و از طرف دیگر ناظر به واقعیت تاریخی. به عبارت ساده‌تر، بلور ما را دلالت می‌دهد به اینکه منطقیاً همواره امکان دارد نظریه‌ای را در قبال شواهد نامتلائم و متعارض، با به کارگیری انواع بسیار متنوعی از جرح و تعدیلهای، از ابطال مصون داشت. در صائب بودن این سخن کمتر کسی با بلور مناقشه خواهد کرد، اما نکته دیگر سخن بلور حکایت از این دارد که در

واقع امر، عالمان در طول تاریخ، نظریه‌ها را در قبال شواهد متعارض و اوجاجات حفظ کرده‌اند. گمان می‌کنم اغلب، اگر نه تمام، فیلسوفان علم که بقدر کافی با تاریخ علم آشنایی دارند به وجود موارد متعددی در تأیید سخن بلور گواهی خواهند داد، لیکن اگر از صدق کلیت آن سخن به میان آید مشکل می‌توان از آن دفاعی مقنع کرد. آیا می‌توان مدعی شد که عالمان در طول تاریخ نظریه‌پردازیهای طبیعت‌شناسانه خود همواره همه نظریه‌ها را در قبال شواهد تجربی ناسازگار حفظ کرده‌اند؟ به نظر من دعوی کلیت نامستحسن است و گمان نمی‌کنم فیلسوف علم‌شناسی را بتوان یافت که قائل بدان باشد. قبل از اینکه این تحلیل را به پایان بریم، منصفانه است بفرماییم که از سخن بلور دلالت مصرّحی بر دعوی کلیت نمی‌توان استنباط کرد و بعلاوه، بسیار بعید به نظر می‌رسد که بلور خود با چنین کلیتی موافق باشد.

بلور در تضارب جالب توجه دیگری با استیون لوکس بر سر قاعده دورگیم - موس تأکید می‌کند که:

البته جهان [فیزیکی] در ساختار و تحول معرفت ما وارد می‌شود، لیکن همواره و ضرورتاً همراه و همدوش با قرار داده‌ها، تصمیم‌ها، و مقاصد ما (۴/۱۹۸۲: ص ۳۲۰؛ تأکید از بلور).

بنابراین، ما الگویی دو - سیگنالی داریم شامل هر دو دروننده تجربی و دروننده اجتماعی، که در سازماندهی و تحول معرفت مشارکت می‌کنند. این موضع یادآور دوران انتقالی مکتب ادینبورا است، اما آنچه به ویژه این موضع را بسیار ظریفتر و نکته‌سنجانه‌تر می‌کند این است که وی این نظر را می‌پذیرد که «جهان [فیزیکی] نظریه‌های ما را تحدید می‌کند» (همانجا: ص ۳۲۱)، لیکن این نظر را هم متساویاً رضایت‌بخش می‌یابد که «جهان [فیزیکی] نظریه‌های ما را تعیین نمی‌کند» (همانجا). ظرافت نکته‌ای که بلور دریافته هنگامی واضح می‌شود که او اظهار می‌کند که «به تنهایی هیچ یک از دو موضع

چندان فایده‌ای ندارند» (همانجا). بلور با این تمایز روشن، دقیق و نیکوی خود موضع مکتب ادینبورا را از آنچه بیشتر در باب تعین ناقص اخذ شده بود، فراتر می‌برد.

الف) آموزه تعین ناقص و جامعه‌شناسی‌سازی^۱ عوامل معرفتی بارنز و بلور در مقاله مشترکی در باب معقولیت قائل می‌شوند که: هیچ میزان معقولیت فارغ از خاستگاه یا فوق فرهنگی وجود ندارد (۱۹۸۲: ص ۲۷).

فلذا نسبی‌گرا قائل به دو مقوله جداگانه آرا و عقاید معقول و نامعقول نمی‌شود. مطابق این نگرش، نسبی‌گرایی که در مقام ارائه تبیین چگونگی اخذ و رفض آرا قرار می‌گیرد، چاره‌ای ندارد جز اینکه تبیین متقارن ارائه کند. به همین ترتیب، ما با وضعیت مشابهی در باره شواهد تجربی مواجهیم، زیرا موافق نظر بارنز و بلور:

[عقاید] به دو نوع طبیعی مختلف منقسم نمی‌شوند... که نسبت متفاوتی با واقعیت داشته باشند (همانجا: ص ۲۸).

به نظر می‌رسد که یک بار دیگر شاهد تعلیق عاملیت‌های علی جهان (بلور، ۱۹۷۶: ص ۳۲) یا «جهان نظریه‌های ما را تحدید می‌کند» (بلور، ۱۹۸۲/۴: ص ۳۲۱) هستیم. به عبارت دیگر، عقاید را نمی‌توان با توجه به میزان توافق یا عدم توافقشان با شواهد تجربی تمییز داد و تفکیک کرد. در واقع، توافق یا عدم توافق به راحتی، هر نوع دلالتی را در این آخرین سخن از دست می‌دهند. بر تعلیق واقعیت فیزیکی در هوا تأکید بیشتری می‌شود، و بلکه چنان پروزن می‌شود که آن را مستعد تأثیر کمترین نسیم اجتماعی می‌کند:

مشکل می‌توان کالایی محتملتر و به لحاظ اجتماعی متغیرتر از... دلایل مشاهدتی یافت (بارنز و بلور، ۱۹۸۲: ص ۲۸؛ تأکیدات اضافه شده).

در اینجا مقصود از «دلایل مشاهدتی»، همان شواهد تجربی است و بارنز و بلور در تفصیل بیشتر این موضع می‌افزایند که شواهد تجربی در زمینه‌های متفاوت می‌تواند به «نتیجه‌گیریهای کاملاً متفاوت» بینجامد (همانجا). این تلقی از واقعیت فیزیکی به مثابه کالا، ما را بر آن داشت تا این صورت از آموزه تعین ناقص ادینبورا را گونه «پرشناور» بخوانیم. این مفهوم هرگونه نقشی را برای واقعیت فیزیکی انکار می‌کند و بعلاوه، آن را شدیداً مستعد پذیرش هر نوع تأثیر اجتماعی می‌سازد. با این وصف، آنچه پس از آن اعلام می‌شود، مقداری نقش بدان می‌بخشد:

انکار تأثیر شواهد تجربی بر عقاید هیچ محلی ندارد
(همانجا: ص ۳۳؛ تأکیدات اضافه شده).

اگرچه این سخن فی نفسه موضع ادینبورا را در این دوره خاص، نسبتاً روشن می‌کند، با این وصف توضیح بارنز و بلور پیرامون این تأثیر خالی از تخلیه این تأثیر نیست، زیرا آنها می‌افزایند که پذیرش تأثیر شواهد تجربی، در موافقت با اصل همسانی صورت گرفته است. این سخن بدین معنا است که:

تأثیر واقعیات بر انسان نقش عمومی یکسانی را ایفا می‌کند، خواه عقیده حاصله صادق باشد و خواه کاذب
(همانجا؛ تأکید اضافه شده).

بار دیگر شاهدیم که اثر یا نقش واقعیت فیزیکی چنان رقیق شده است که نقش یکسانی در عقیده صادق یا کاذب حاصل شده دارد. دلالت این نظر آن است که شواهد تجربی در تبیین اخذ یا رفض دعاوی معرفتی نمی‌تواند داخل شود، زیرا خواه دعوی خاصی صادق شناخته شود یا کاذب، که در نتیجه، به اخذ یا رفض بینجامد، واقعیت فیزیکی نقش عمومی یکسانی داشته است، زیرا مقصود از ارائه تبیین برای برگرفتن یا وانهادن یک دعوی معرفتی جز این نیست که عوامل ذی اثر در برگرفتن یا وانهادن، یافته و ارائه شوند. حال با توجه به

اینکه این نقش یا اثر در هر دو حالت یکسان است روشن است که واقعیت فیزیکی در تبیین درجهٔ دوّم ما هم حضور نخواهد یافت. شاید نتیجه‌گیری این تحلیل به نظر بعید یا عجیب آید، امّا خوشبختانه بارنز و بلور نتیجه‌گیری کلی درخشانی در اختیار ما می‌گذارند که جای تردیدی باقی نمی‌گذارد:

با این وصف، واقعیت عامل مشترکی است در تمام پاسخهای معرفتی بسیار متفاوتی که انسان‌ها به آن می‌دهند و چون عامل مشترکی است، نامزد کامیابی به منزلهٔ تبیین آن تنوع نیست (۱۹۸۲: ص ۳۴؛ تأکید اضافه شده).

به منظور اختصار تام و تمام، این صورت از آموزهٔ تعیین ناقص مکتب ادینورا را آموزهٔ اکسیژن می‌خوانیم.

حال که متذکر شدیم که نزد مکتب ادینورا هیچ معیار فارغ از خاستگاه یا فوق فرهنگی وجود ندارد، جالب توجه خواهد بود که ببینیم برای این مکتب خصلت اقناعی و قدرت منطق امری «اخلاقی و اجتماعی است و بدین ترتیب موضوعی است مستعد و مناسب تحقیق و تبیین جامعه‌شناختی» (همانجا: ص ۴۵). با این موضع، ادینورا گام بلندی در جهت قرار دادی کردن منطق برمی‌دارد.

در همان سال (۱۹۸۲)، بری بارنز و دیوید اج تبیینی از نقش واقعیت فیزیکی ارائه می‌کنند که کمابیش همانند موضع پیشین بارنز است (بارنز، ۱۹۸۲: ص ۴-۲۳). مطابق این تبیین، طبیعت را می‌توان بدون اعتراض، به راههای بسیار مختلفی رده‌بندی کرد، تا بدان حد که:

حتّی پایین‌ترین سطح صورت‌بندی از فرهنگ زبانی علوم طبیعی، [یعنی] گزاره‌های مستقیم واقعیت و یافته‌های ضبط شده، جملگی خصلتی قرار دادی داشته باشند (بارنز

واج، ۱۹۸۲: ص ۵).

بجاست بطور گذرا توجه کنیم که چگونه قرار دادی بودن نظریه‌ها و تبیینهای ما از چهره‌های مختلف محیط طبیعی در «دوره جافتادگی» به طور عمیقی حتی به سطح گزاره‌های ساده واقعیت رخنه کرده است.

در سال ۱۹۸۳، بلور در جهت جامعه‌شناسی‌سازی معقولیت و عینیت گامهای روشنتری برمی‌دارد. وی قائل است که:

عینیت و معقولیت باید چیزهایی باشند که ما هنگام ساختن نوعی از حیات جمعی تولید می‌کنیم (بلور، ۱۹۸۳: ص ۳).

این سخن را باید در پرتو مفهوم ویتگنشتاینی نوع زندگی فهم کرد، زندگی‌ای که به نظر می‌رسد حاوی خودکفایی، خودحفاظی و خودمختاری عمومی است. این ویژگیهاست که بلور را بر آن می‌دارد که استنتاج کند که معقولیت، عینیت و کلی‌ها چیزهایی بودند که ما خود را در مقابلشان پاسخگو می‌دیدیم، [لیکن] اکنون آنها هستند که به ما پاسخگویند (همانجا).

آنچه بلور از این سخن مراد می‌کند، آن است که در گذشته ما همواره برای معقولیت، عینیت و ایضاً، کلی‌ها وجودی مستقل و خودمختار قائل بودیم و لذا، همواره اقوال و دعاوی معرفتی خود را با آنها تطبیق می‌دادیم و به زبان بلور، خود را در مقابل وجود معیاری و میزانی آنها پاسخگو می‌دانستیم، اما اینک این موازینند که مولود و محصول نوع زندگی ما و برآمده و حاصل حیات ما هستند و لذا، باید با آن همخوانی و همنوایی داشته باشند. فلذا برای فهم و تبیین آنها باید به «نوع زندگی»‌ای که بستر و زمینه رویش و زایش آنهاست، رجوع



کرد. به جای اینکه آنها اصلاح‌گر و یا تبیین‌گر ما و دعاوی معرفتی ما باشند اینک این ما و نوع زندگی ما است که تبیین‌گر آنهاست.

بلور با این سخن که وی مخالف هرگونه رویکردی است که منطق، معقولیت و صدق را تبیین‌گر خودشان می‌کند (۱/۱۹۸۴: ص ۸۱)، جامعه‌شناسی‌سازی معقولیت را بسط بیشتری می‌بخشد. به نظر وی منطق، معقولیت و صدق خود را تبیین نمی‌کنند و به عبارتی دیگر، خود تبیین‌گر^۱ نیستند. فلذا سؤال می‌کند: اگر اینها چنین نیستند، چه چیزی می‌تواند تبیین‌گر آنها باشد؟ و با این سؤال است که منطق و معقولیت جامعترین نسبی‌سازی اجتماعی را، در مقاله‌ای تفکرانگیز تحت عنوان «جامعه‌شناسی دلایل»، به خود می‌بیند. پاسخ صریح بلور این است که:

عوامل معرفتی به واقع اجتماعی هستند (۲/۱۹۸۴: ص ۲۹۷؛ تأکیدات اضافه شده).

این سخن حاوی دو بخش مهم است: نخست عوامل معرفتی و دوم عوامل اجتماعی. اینک باید کاوش کنیم چگونه این دوگونه عوامل در واقع یکی هستند. از جمله نکات مهمی که بلور متذکر آن می‌شود، این است که «اساساً، ربط میان مقدمه و نتیجه به طور اجتماعی تکوین می‌یابد» (همانجا: ص ۲۹۸). وی برای روشن کردن چگونگی این تکوین، توضیح می‌دهد که استنتاجات «به رویه‌های آموزشی، قرار دادهای به کارگیری، و شرایط خاص تاریخی که ملازم به کارگیری آنهاست، متکی است» (همانجا) و برای تنویر و تدقیق هرچه بیشتر مفهوم کلیدی «ملازم» در این سخن، به صراحت تمام اظهار می‌کند که اینها - یعنی شیوه‌های آموزشی و قرار دادهای و شرایط خاص تاریخی - «صرفاً شرایطی نیستند که ملازم اعمال اصول عقلانی یا منطقی‌اند یا آن را تسهیل می‌کنند» زیرا به نظر وی، «چیز دیگری وجود ندارد که... مبنای استدلالات ما قرار گیرد و یا گامهای معقول ما باید با آن



تناظر یا به آن رجوع داشته باشد» (همانجا؛ تأکیدات اضافه شده). به عبارت دیگر، این اصول عقلانی یا منطقی نیستند که گامهای استدلالی ما باید با آنها تناظر داشته باشند. بدین ترتیب، مقصود بلور از موضع اساسی «عوامل معرفتی در واقع اجتماعی هستند» این است که اطلاق و به کارگیری عوامل معرفتی مشروط و محدود به مجموعه خاصی از نهادهای اجتماعی است، به طوری که هیچ ادعایی بر جهانشمول بودن و همسانی به کارگیری آنها نمی‌توان کرد.

بلور پس از تصریح به اینکه «استنتاجات منطقی و سازگاری منطقی نمونه‌های اعلا‌ی عوامل معرفتی هستند» (همانجا؛ ص ۳۰۴) از مفاهیم «قاعده» و «تبعیت از قاعده» ویتگنشتاین استمداد کرده و موضوع اطلاق و به کارگیری یکنواخت را بیشتر تشریح می‌کند: مقصود [ویتگنشتاین] فقط این نبود که انتخاب قاعده قراردادی است و منظور وی این نبوده که قاعده‌ای که به زبان، صورتبندی شده است خود قرارداد است. (همانجا؛ ص ۳۰۵).

آنچه بدون کمترین ابهامی از این سخن مستفاد می‌شود، این است که بلور، ویتگنشتاین را از این جهت مورد تأیید قرار می‌دهد که قواعد صورتبندی شده منطق، قرارداد نیستند، اما آنچه قراردادی است انتخاب قواعدی است که به کار گرفته می‌شوند. بعلاوه، مطابق تلقی بلور، ویتگنشتاین قائل بوده است که «الگوی قضاوت‌های تحتانی است که تعیین می‌کند اعمال و اقوال مصادیق یک قاعده هستند یا با آن موافقت دارند» (بلور، ۲/۱۹۸۴: ص ۳۰۵؛ تأکیدات از بلور).

جا دارد در همینجا مواضع برجسته‌ای را که از بررسی جامعه‌شناسی‌سازی استنتاجات عقلانی و منطقی آشکار گردیده، تلخیص کنیم. نکته نخست اینکه قواعد منطقی یا اصول استنتاج قرارداد یا قراردادی نیستند، بلکه مصداق‌یابی قواعد است که ماهیت قراردادی دارد. ثانیاً، قراردادی بودن مصادیق، توسط نهادهای

اجتماعی تقویم و تعیین می‌شوند و این نهادها عبارتند از «الگوهای آموزشی، قرار دادهای به کارگیری و شرایط ویژه تاریخی» که ملازم به کارگیری این قواعد هستند.

مقارن با این نوع تأملات، بلور مبادرت به طرح نظریه متهورانه‌ای درباره عینیت می‌کند. به نظر وی:

ماهیت عینیت... اجتماعی است، زیرا عینی بودن یعنی نهادی اجتماعی بودن. علت‌های تنوع در عینیت، اجتماعی هستند، زیرا آنها همان چیزهایی هستند که محرک انسانها برای تغییر نهادهایشان هستند (بلور، ۱۹۸۴/۳: ص ۲۴۵).

این سخن همان چیزی است که بلور آن را نظریه جامعه‌شناختی عینیت می‌خواند. موافق با این نگرش، بلور مفاهیم معقولیت و دلیل را به نوعی، محصول و مصنوع نهادهای اجتماعی می‌کند و قائل می‌شود که:

قدرت دلیل... همان قدرت جامعه به صورت تغییر شکل داده و اسرار آمیز شده است (۱۹۸۴/۴: ص ۱۴).

برای تشریح این موضع، بلور توضیح می‌دهد که معقولیت عموماً واجد اعتبار است، زیرا ما تمایل داریم اینگونه فکر کنیم که قواعد و مفاهیم معنا و مدلول ذاتی دارند به طوری که به مدد تأملی معقول، می‌توان آنها را دریافت. فلذا اگر دلیل و استدلال حجیت و اعتبار و منزلتی دارد، بدان روی نیست که نفس‌الامری در کار است، بلکه جامعه چنین میل و عزمی دارد و تصمیم جمعی خود را به آنها می‌بخشد. به همین ترتیب، این احساس وجود دارد که «واقعیت به واسطه شواهد با ما سخن می‌گوید» (همانجا).

این احساس که معانی و مدلولات، ایجاد «محدودیت» و قید می‌کنند و بعلاوه، این احساس که واقعیت با ما سخن می‌گوید، جملگی

«توسط رفتار مردم پیرامون ما ایجاد و حفظ می‌شود» (همانجا). بلور می‌افزاید که ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که قواعد و مفاهیم رفتار قواعد و رفتار کاربران مفاهیم را تبیین کند. فلذا مسأله تبیین را باید در اساس به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت فهم کرد: رابطه دقیقاً برعکس است؛ رفتار کاربران و اساساً عادات و اهداف آنهاست که می‌تواند تبیین کند چرا مفهومی یا قاعده‌ای به نحو خاصی بکار رفته است (همانجا).

لبّ لباب این اظهارات این است که نحوه خاص به‌کارگیری قواعد و مفاهیم به ما کاربران، بستگی دارد و ما این قواعد و مفاهیم را به نحوی بکار می‌بریم که اهداف و عادات ما را ارضا کند. ملخص کلام اینکه تعیین و تأیید مصادیق، به اهداف و عادات ما گره خورده است. همین موضع به‌طور کامل بر مفهوم واقعیت قابل اطلاق است: واقعیت خود را برای ما آشکار نمی‌کند، این ما هستیم که واقعیت را موافق اهداف و عادات خود می‌سازیم و اگر بواقع خود را بر ما آشکار می‌کند چگونه است که قرن‌ها انسان هم خود را مصروف شناخت آن کرده و مع‌الاسف، اکثریت بزرگی از نظریه‌هایی که تا به امروز ابداع شده، به نحوی و به عللی وانهاده شده است؛ برخی عمری بسیار کوتاه داشته و برخی جرح و تعدیلهای متعدد و عمده به خود دیده‌اند و در هر حال هیچ علم‌شناسی نیست که بتواند از سر یقین بگوید فلان نظریه واحد صادق است و پایدار و همیشگی. در مقابل، اینکه واقعیت فیزیکی با ما سخن می‌گوید و قواعد و مفاهیم، ما را هدایت می‌کنند مفروضات بنیادین معقول‌گرایان است، مفروضاتی که، به نظر بلور، «اسرار آمیز و غیر قابل فهم» هستند (همانجا: ص ۱۵).

بلور در باره موضع صریح خود در باب به‌کارگیری واقعیت، توضیح می‌دهد برای اینکه به تجربه خود از واقعیت فیزیکی ساختار و معنای مشترکی ببخشیم باید عواملی چون «تعارضات گروهی مولود تعلقات،

مشکلات کنترل، اختیار و حفظ حدود، مشکلات تضارب و مذاکره و همتایان نهادین آنها»، را به عنوان عوامل ذاتی لحاظ کرد (۴/۱۹۸۴: ص ۱۲). عوامل مذکور با دو مقوله از تعلقات محدود و اجتماعی - سیاسی و نیز تعلقات ابزاری فنی - پیش‌بینی که دوشادوش هم، معرفت علمی را تعیین می‌بخشند کاملاً سازگاری دارد.

بارنز به نوبه خود مسأله چگونگی نقش آفرینی واقعیت فیزیکی را مورد مذاقه قرار می‌دهد و نهایتاً بر صورت آموزه حیل تعیین ناقص بار دیگر تأکید می‌کند (۱۹۸۵: ص ۷-۸۶). وی توضیح می‌دهد که دو ممیزه بارز علم عادی عبارتند از «دستاوردهای موفق و هزیمت‌ها» (همانجا: ص ۹۲). همانطور که باید حدس زده باشیم، این هزیمت‌ها همان اعوجاجات برجسته هستند. به رغم این هزیمت‌ها، به نظر بارنز مسلم است که:

[علم عادی] جهانی را تولید می‌کند که در آن صادق است...

بدین سان، مطلب صرفاً این نیست که تجربه را می‌توان بدون موانع منطقی، با پیشفرض‌ها و شیوه‌های علم عادی سازگار فهم کرد: تجربه را می‌توان به گونه‌ای تقویم کرد که حاوی چنین سازگاری‌ای باشد (همانجا: ص ۳-۹۲؛ تأکیدات اضافه شده).

بارنز در اینجا تمایز ظریفی قائل می‌شود و آن اینکه اساساً علم عادی خود به نحوی، جهانی را که مورد کاوش قرار می‌دهد، می‌سازد و این گونه نیست که بتوان با رعایت قواعد منطق آن را موافق با مفروضات ذوابعاد پارادایم حاکم فهم کرد. موضع، به یک معنا، بسیار فراتر از این رفته است که می‌توان طبیعت را موافق با معرفت زمینه‌ای فهم کرد. سخن باریکتر این است که از ابتدا خود طبیعت را می‌توان به

نحوی تقویم کرد که آن سازگاری را در آستین داشته باشد.



حوزه و دانشگاه / ۳۳

ب) یک بام و دو هوا و تبیین کوهن از تغییر نظریه‌ها
بارنز درباره نقش معقولیت و احتجاج منطقی قائل است که:
علم عادی متکی بر اجماع است نه بر اجبار منطقی
(۱۹۸۵: ص ۸۸).

دلایلی که برای این موضع ارائه شده این است که شیوه‌های
کاوش عادی^۱ به مقدار زیادی، محصول آموزشهایی است که موافق
تلقی بارنز، کوهن آنها را «به طور قابل توجهی اقتدار آمیزانه و
جزمی» می‌داند (همانجا: ص ۹۰). بعلاوه، سازوکارهای
جامعه‌پذیری و کنترل اجتماعی نیز وجود دارد که به همراه هم،
کاوشهای عادی را اساساً یک امر اجماعی می‌کند. بارنز سپس اضافه
می‌کند که سازوکار و فرایند درونی انقلابهای علمی نیز چندان تفاوتی
نمی‌کند، زیرا در چنین تغییرات بنیادی:

برجسته‌ترین ویژگی، عدم وجود هرگونه توجیه منطقی
جبر آمیز است (همانجا: ص ۹۱).

آنچه در اینجا چشمگیر است این است که ضمن اینکه بارنز انکار
هرگونه نقشی توسط معقولیت و ملاحظات منطقی را در انقلابهای
علمی مورد بهره‌برداری تمام قرار می‌دهد، همزمان به طور تلویحی
از تبیین کوهن ناخشنود است. این امر بدین علت است که تبیین کوهن
از انقلابهای علمی حاوی مفهوم «اعوجاجات سرسخت» (۱۹۸۲:
ص ۵۶) است که کارکردی جز ایجاد جرقه انقلاب ندارد. علاوه بر این،
مفاهیمی چون «تغییر گشتالتی» یا «تغییر دینی» و یا حتی تمسک
عالمان به آرا و اندیشه‌های مابعدالطبیعی، حضور و نقشی مهم و
کلیدی در تبیین کوهن ایفا می‌کنند. به عبارتی دیگر، ضمن اینکه بارنز
تبیین کوهن را اخذ می‌کند تا به مدد آن «ناتواناییهای معقول‌گرایی»
را بر ملا کند (۱۹۸۵: ص ۹۸)، یا بی‌کفایتی فهم سنتی از معرفت علمی

را - که محدود و محصور به دلیل و تجربه است - آشکار نماید (همانجا: ص ۹۹) به طرز روشنی موضع یک بام و دو هوا نسبت به تمامیت آن تبیین دارد. وی با اشاره به ممیزاتی که کوهن برای انقلابهای علمی برمی شمارد عدم خشنودی خود را بدین صورت بیان می کند که «تبیین کوهن حداقل نارساییهای مهمی را آشکار می کند» (همانجا: ص ۵۶؛ تأکیدات اضافه شده).

بارنز درباره این «نارساییهای مهم» چیزی بیش از این نمی گوید که نارساییها به واسطه «فقدان نسبی جنبه نظری» آن تبیینها حاصل گشته اند (همانجا: ص ۵۷). با این اوصاف لازم می شود سؤال کنیم: چرا بارنز موضعی انتقادی نسبت به تبیین کوهن دارد؟ یک دلیل عمده، و البته صحیح تر است بگوییم یک علت عمده، این است که به نظر می رسد تبیین کوهن از انقلابهای علمی هرگونه نقشی برای نهادهای اجتماعی ای از قبیل آموزش، جامعه پذیری، کنترل اجتماعی، مرجعیت و اقتدار، سنن و تعلقات گروهی و اجتماعی را به طرز مهلکی انکار می کند و برای متفکری که قائل است که «معرفت فی نفسه پدیداری جمعی است که مبتنی بر ارزیابیهای است که ما با هم انجام می دهیم و نه بر قضاوتهای فردی جدا از هم» (بارنز، ۱۹۸۵: ص ۹۹)، چنین تبیینی بسیار مسأله آمیز خواهد شد. به نظر بارنز تبیین کوهن از علم عادی واجد «اهمیت نظری بنیادی است، زیرا ممیزات عام متعددی را درباره شناخت و فرهنگ توصیف می کند» (همانجا). در حالی که تبیین علم عادی کوهن چنین است، تبیین انقلابهای علمی وی چنین نمی کند (همانجا). به عبارت دیگر، معرفت علمی در کاوشهای عادی علم با فرهنگ علمی و فرهنگ وسیعتر و احاطه کننده عمومی مرتبط می شود و لذا معرفت علمی توسط نهادهای اجتماعی تحدید و تعیین و تقویم می شوند، اما، افسوس که تبیین انقلابهای علمی «چنین نمی کند»، یعنی، چنین ربط و نسبتی را برقرار نمی کند تا از این

طریق، متوسل به نهادهای آموزش و مرجعیت و اقتدار شود. تا بدینجا ابهام یا اشکالی وجود ندارد، لیکن بلافاصله پس از آن، رابطه یا موضع یک بام و دو هوا ظاهر می‌شود، زیرا وی قائل می‌شود که تبیین کوهن از انقلابهای علمی به «دلیل دیگری» قابل توجه است. آن دلیل دیگر این است که این تبیین معضلات تبیین در علم و «مشکلات مطروحه در ارزیابی تطبیقی پارادایم‌ها و ساختارهای مفهومی بدیل» را روشن می‌کند و بدین ترتیب، «زمینه‌هایی برای یک تلقی نسبی‌گرایانه از معرفت با وضوح چشمگیری ظاهر می‌شود» (بارنز، ۱۹۸۵: ص ۵۷). مقصود بارنز این است که ارزیابی نظریه و انتخاب نظریه، مشکل آفرین می‌شود به طوری که هرگونه نقش متصور معقولیت و شواهد تجربی تضعیف، بلکه تعطیل می‌شود.

دو سؤال در اینجا قابل طرح است؛ نخست، چرا بارنز با تبیین کوهن از انقلابهای علمی موافق است؟ دوم، چرا وی از همین تبیین ناخشنود است؟ پاسخ به سؤال اول این است که در انقلابهای علمی، حداقل آنگونه که بارنز تلقی می‌کند، مشکلاتی اساسی برای ارزیابی نظریه‌ها ظاهر می‌شود. شواهد تجربی و معقولیت - معنی دقیق آن هرچه باشد (!) - هیچ نقش مهم و یا اصلاً هیچ نقشی ایفا نمی‌کنند. ساختارهای مفهومی بدیل که عمدتاً قیاس‌ناپذیر هستند هر تصمیم یا انتخاب معقول را - معنی دقیق آن هرچه باشد (!) - مشکل‌زا و یا خیلی راحت، غیرممکن می‌کنند. حاصل جمع این وضع که با معرفت‌شناسی بارنز سازگاری تام و تمامی دارد این است که «یک تلقی نسبی‌گرایانه از معرفت با وضوح چشمگیری ظاهر می‌شود».

پاسخ به سؤال دوم این است که تبیین کوهن به طور اساسی، تبیین جامعه‌شناختی تغییر نظریه‌ها را سست‌بنیان کرده است، زیرا کوهن فرایندهای تصمیم‌گیری در انقلابهای علمی را صریحاً تشبیه به تغییرات گشتالتی و تغییر دینی کرده است. بعلاوه، مطابق تبیین کوهن، عالمان

در انقلاب‌های علمی عمیقاً در تأملات فلسفی فرو می‌روند و علت ناخشنودی بارنز از تبیین کوهن این است که این پدیدارهای اساساً فردگرایانه، در تبیین تماماً علی-اجتماعی انقلابهای علمی، غریب و ناشناخته‌اند. افزون بر این، کوهن در تبیین خود از تغییر پارادایم‌ها هیچ سخنی، ولو به اجمال و تلویح، از آموزش، فرایندهای جامعه‌پذیری و نقش سنن به میان نمی‌آورد. به علت این عدم ربط و دخل مفاهیم جامعه‌شناختی است که بارنز تبیین کوهن را حاوی «نارساییهای مهم» می‌داند. به عبارت دیگر، تبیین کوهن از انقلابهای علمی، همچون شمشیر دو دم، دو کارکرد همزمان دارد، به طوری که در یک حرکت، هم تبیین معقول‌گرایانه پوزیتیویستی و هم تبیین جامعه‌شناختی را مضحمل می‌کند. بدین سان است که بارنز یک کارکرد آن را تأیید و تصدیق و دیگری را تقبیح و تکذیب می‌کند و جالب‌اعتباطی است که در خشنودی و ناخشنودی موضع بارنز نهفته است، زیرا هیچ استدلال یا استشهادی به نفع یکی و علیه دیگری ارائه نمی‌کند.

ج) واقعیت اسرارآمیز، معرفت نسبی، و خارق‌الاجماع دروغگو بارنز در مقاله جالبی استدلال می‌کند که برخی انواع واقع‌انگاری مشترکات زیادی با اشکالی از نسبی‌گرایی دارد. وی قائل می‌شود که یکی از مواضع اصلی نسبی‌گرایی، که فراوان به نفع آن اقامه برهان شده و مستدل گردیده، این است که:

دلایل یا دلایل به انضمام تجارب هرگز کفایت از ترجیح یک هیأت معرفتی نمی‌کند (۱۹۸۷: ص ۵؛ تأکید اضافه شده).
این سخن دلالت واضح دارد که این عوامل، نقشی ضروری ایفا می‌کنند، لیکن به تنهایی کفایت از ترجیح یک دعوی معرفتی بر دعوی معرفتی دیگر نمی‌کنند. بارنز در پانویس جالب توجهی از ناقدینی

شکوه می‌کند که مصادره به مطلوب کرده و علیه این نظر احتجاج می‌کنند که معرفت علمی کاملاً توسط علیّت اجتماعی تعین یافته است و سپس این نظر «مضحک» را به مکتب ادینبورا نسبت می‌دهند (بارنز، ۱۹۸۷: ص ۲۵). اگرچه این سخن بارنز، صریح و شسته و رفته است، لیکن متأسفانه چندان فایده‌ی نمی‌رساند، زیرا با وجود یک تحول کامل معرفت‌شناختی در مواضع مکتب ادینبورا ظرف چند سال قبل و بعد از ۱۹۸۰، بارنز به کتاب معرفت و تمثال اجتماعی (۱۹۷۶) بلور و کتاب تعلّقات و رشد معرفت (۱۹۷۷) خود، به منزله شواهدی بر انکار صریح استشهاد می‌کند.

بارنز سپس از منطق اکتشاف علمی پوپر اینگونه برداشت می‌کند که به نظر پوپر، درونده‌های علیّ ابتدایی و ساده از واقعیت فیزیکی، می‌تواند بر ما عمل کند و ما را بر تعدیل معرفتمان برانگیزاند. بارنز به طور کاملاً مؤکدی اظهار می‌کند که این «کاملاً درست است» (۱۹۸۷: ص ۹) و اگرچه می‌افزاید که معرفت موجود را می‌توان «همواره» در قبال ساخته‌های تجربی جدید، «بدون نقض عقل»، حفظ کرد لیکن مجدداً تصریح می‌کند که ساخته تجربی جدید «باعث تغییراتی» در معرفت ما می‌شود (همانجا؛ تأکید از بارنز).

اکنون اگر حفظ دائم معرفت موجود تحت آن شرایط معین با قائل شدن به درونده‌های علیّ و عاملیتهای شواهد تجربی در تعارض باشد، شاید بتوان به مدد آنچه پدیدار منطقه عبورناپذیر ادینبورا نامیده‌ایم، فهم سازگارتری به دست آوریم. بارنز گونه‌ای از واقع‌انگاری را که مورد تأیید است و وی آن را واقع‌انگاری «چیز فی نفسه» نام نهاده است، بطور موجز و رسایی توصیف می‌کند:

یک جهان وجود دارد، لیکن تبیینهای مساویاً مستحسن بدیل بسیاری از ماهیت آن و از چگونگی رفتار آن وجود

دارد (۱۹۸۷: ص ۵؛ تأکیدات اضافه شده).

واقع انگاری بارنز حاوی دو مقومه است: یکی اینکه واقعیتی وجود دارد که مستقل از ما، فاعل شناسای بالفعل یا فاعل شناسای بالقوه می باشد و دوّم اینکه این واقعیت را می توان به تعداد زیادی مناهج مساویاً مستحسن یا معقول بیان کرد. پروفیسور مری هسی، که در این زمینه نیز الهام بخش بارنز به نظر می رسد، این گونه واقع انگاری را «کاملاً بی محتوا و تهی» می داند، «مگر اینکه در باره نوع چیزهایی که وجود دارند و چگونگی دانش ما از آنها، مطلب بیشتری گفته شود» (هسی، ۱۹۸۶: ص ۵؛ مطابق منقوله بارنز، ۱۹۸۷: ص ۶).

بارنز در مقابل این موضع لازم می بیند که تلقی خود را از ادراک، و از این طریق، معرفت ما را از واقعیت شرح و بسط دهد. بدین ترتیب، وی قائل معتقد که واقع انگار قائل است که «معرفت، معرفت از» این واقعیت خارجی است، در حالی که در تقابل با آن، تجربه گرای اثبات گرا یا ابطال گرا، نسبت به «ظواهر» توجه ویژه ای دارد (همانجا: ص ۷)، لیکن به نظر بارنز ظواهر «متغیر» و «متنوع»، و بعلاوه، «متناقض» اند، در حالی که واقعیت فیزیکی یکی است و همانطور که قبلاً گفته شد، معرفت از این واقعیت است که واقع انگار مدنظر دارد. همچنین بارنز تصریح می کند که:

واقعیت را باید امری پنهان شده محسوب داشت که پشت ظواهر قرار دارد و باعث تمام تنوعات و تغییر ظواهر می شود (۱۹۸۷: ص ۷؛ تأکید اضافه شده).

بارنز سپس در گام پایانی اظهار می کند که:

معرفت (یا شناخت) واقعیت، باید چیزی جز معرفت ظواهر باشد. سخن در باب اینکه جهان واقعاً چگونه هست، باید از سخن در باب اینکه جهان چگونه به نظر می رسد، فراتر رود و بنابراین، باید اظهاراتی شود که با عطف به

اینکه جهان چگونه به نظر می‌رسد نمی‌توان صحتشان را نشان داد (همانجا؛ تأکیدات اضافه شده).

به عبارت دیگر، شواهد تجربی، خودِ واقعیت فیزیکی نیست که پنهان و مخفی است بلکه چیزی جز ظواهر واقعیت فیزیکی نیست و چون، از طرفی واقع‌انگار در جستجوی معرفت و شناخت خود واقعیت است و از طرف دیگر، ظواهر آن واقعیت متغیر، متنوع و متناقض است، تلقی واقع‌انگارانه از واقعیت را هرگز نمی‌توان به مصاف با آن ظواهر برد یا با توسل به این ظواهر، آن تلقی را جرح و تعدیل کرد. واضح است که اگر ظواهر را متغیر، متنوع و متناقض بشناسیم، در این صورت، نتیجه‌گیری بارنز خیلی پاک و پاکیزه حاصل می‌شود.

امیدوارم به طور قاطعی روشن شده باشد که چگونه «عاملیت‌های علی جهان» و «درونده‌های علی... واقعیت» (بلور، ۱۹۷۶: ص ۳۲؛ و بارنز، ۱۹۷۷: ص ۲۶) کم‌وزن و ارزش و بلکه بی‌قدر و اثر شده‌اند. از طرفی، شروط معرفتی واقع‌انگار در اندیشه بارنز چنان متعالی می‌شود که ظواهر و شواهد تجربی به موجوداتی خوار و ذلیل تبدیل می‌شوند و واقع‌انگار تنها در جستجوی یافتن ماهیت یا جوهر واقعیت فیزیکی می‌شود (بارنز، ۱۹۸۷: ص ۵) و از طرف دیگر، شواهد تجربی چنان گرانبار از مسأله می‌شود - به علت متنوع و متناقض بودن ظواهر واقعیت - که به سهولت می‌تواند با «تبیینهای مساویاً مستحسن بدیل بسیار» موافق افتد، صرف‌نظر از اینکه آن تبیینها به چه میزان به طور آشکاری با هم ناسازگار و متعارض باشند. بدین ترتیب است که یک منطقه عبور ناپذیر یا منطقه غیر معرفت‌شناسی شده^۱ به وجود می‌آید.

۱. چیزی شبیه منطقه غیر نظامی شده روی مدار ۱۷ درجه که دولت‌های دموکراتیک آمریکا میان شمال و جنوب ویتنام ایجاد کرده بودند!

آنچه این قطعه از تکنولوژی معرفت‌شناختی نوآورانه را طنزآمیز و تحیرانگیز می‌کند، این است که بلافاصله پس از انتقاد تند ناقدینی مطرح شده است که ترجیح داده‌اند از اظهارات صریح بلور در سال ۱۹۷۶ و اظهارات صریح وی در سال ۱۹۷۷ تغافل کنند، اظهاراتی چون معرفت ما نمی‌تواند «بی‌ارتباط با تجارب انسان از جهان مادی باشد» (بلور، ۱۹۷۶: ص ۲۹) و واقعیت «علت انتظارات ما، سرچشمه ادراکات ماست اگر نه تعیین‌کننده تمام آن»، و «انسانهای تمام فرهنگها می‌توانند واکنشهای مستحسنی به دروندهای علی‌ای که از واقعیت دریافت می‌کنند، نشان دهند» (بارنز، ۱۹۷۷: ص ۶-۲۵).

سؤالات چندی از آخرین صورتبندی مواضع مکتب ادینبورا درباره شواهد تجربی و معقولیت به نظر می‌رسد:

(الف) از کجا می‌دانیم که ظواهر واقعیت متنوع و متغیرند؟

(ب) از کجا می‌دانیم که ظواهر واقعیت متناقضند؟

(ج) چرا «باید» واقعیت را امری پنهان شده بدانیم که موجد تغییر و تکثر ظواهر باشد؟

(د) چرا «باید» شناخت و معرفت ما از واقعیت «چیزی جز» آنچه با شواهد تجربی سازگار می‌یابیم، باشد؟

(ه) اگر بنا باشد که «عاملیت‌های علی»، «تصحیحات پس‌خوردی»، و «دروندهای علی»، معنای محصل و روی‌هم‌رفته روشنی داشته باشند، از این سخن که «تبیینهای مساویاً مستحسن بدیل بسیاری» از واقعیت وجود دارد و نیز از این گفته که «معرفت موجود را می‌توان در قبال تجارب جدید، بدون نقض عقل، همواره حفظ کرد»، چه معنا و دلالت بدون ابهام و صریحی می‌توان اخذ کرد؟

(و) اگر بنا باشد «معرفت موجود را می‌توان... همواره حفظ کرد» خود واجد معنا و مدلول جدی باشد، باید «عقل» را بدین‌گونه

فهم کنیم که، دست کم در اینجا، به طور اجتماعی تقویم و تعیین نشده است، زیرا در غیر این صورت، هر دو جزو این گزاره - «تجارب جدید» و «عقل» - می تواند به طور انعطاف پذیر و لاستیک گونه ای متغیر شود و در نتیجه، اهمیت و نقطه تمرکز و ثقل گزاره بارنز معلق شود. به عبارت دیگر، سخن بارنز در صورتی دلالت ویژه منظور نظری را حفظ و القاء خواهد کرد که عقل خود لنگرگاه و عروة الوثقی باشد. با این مقدمه، این سؤال مطرح می شود: آیا نزد ادینبورا امکان دارد که عقل و معقولیت غیر مقوم^۱ باشند، گویی هویت هایی هستند ثابت و استعلایی و فرافرهنگی و فراتاریخی و در وضعیت تغییر ناپذیر فرااجتماعی قرار دارند؟

چهار سؤال سرراست نخست هیچ پاسخی دریافت نمی کنند؛ آنها فقط به راحتی اظهار می شوند، اما اگر صرف اظهارات درباره جنبه های عمیق معرفت شناختی جهان و واقعیت، به رغم فقدان هرگونه استدلال و احتجاجی جهت استحسانشان، امکان صدق و کذبشان را باز هم محفوظ بدارند، باید خرسند باشیم که نتیجه گیری کوتاه اما بسیار روشنگر مقاله مورد بحث، ما را دستگیری قابل توجهی می کند:

من می خواهم بگویم که به واقع ما در یک جهان زندگی می کنیم. نگاه درستی به آن بیفکنید و متوجه خواهید شد که جهان بدان گونه نیست که بتوان آن را فقط به یک صورت شناخت (بارنز، ۱۹۸۷: ص ۲۳).

با این سخن معرفت و شناخت ما از واقعیت ناگهان غیر مشکل زا می شود و پدیدار منطقه عبور ناپذیر محو می گردد و ظواهر متغیر، متنوع و متناقض ناپدید می شوند، به طوری که می توان نگاه درستی بدان افکند، نگاهی که ما را به طور مسلم قادر می سازد متوجه شویم که آن چگونه هست، یا چگونه نیست، لیکن متأسفانه، بارنز مرتکب همان

1. unconstituted

خطای کهن شده و انتظار دارد که تجربه واقعیت فیزیکی آراء مابعدالطبیعی درباره واقعیت فیزیکی را ابطال یا اثبات کند. آرا و عقاید پیشینی درباره واقعیت فیزیکی را نمی‌توان در بوته جهان فیزیکی به آزمون گذاشت.

علاوه بر این، خارق‌الاجماعی منطقی در قلب این سخن ظاهراً شهودی و به وضوح ساده و صادق می‌تپد؛ اگر ما از پیش می‌دانیم که واقعیت، ظواهر متنوع و متغیر دارد و می‌توان آن را به مناهج کثیری شناخت، در این صورت نگاه درست ما، مطابق این نظر، هیچ چیز خاصی را بر ما آشکار نخواهد کرد، یعنی موافق فرضیه خود، توسل ما از همان ابتدا محکوم به شکست است، لیکن، اگر ما ندانیم یا پیش‌فرض نکنیم که واقعیت چگونه هست، در این صورت نگاه درست ما شاید چیزی به ما بگوید و شاید هم نه. اگر مقرر کنیم که واقعیت فیزیکی به وضوح به ما چیزی می‌گوید و لذا قادر به اخبار ماست، در این صورت نمی‌توانیم بلافاصله برگردیم و بگوییم که واقعیت فیزیکی به ما می‌گوید که نمی‌تواند به ما چیزی بگوید، زیرا ظواهر متنوع، متغیر و متناقض دارد. چنین سخنی کاملاً سخیف است؛ این صورت یا تجلی دیگری است از پارادوکس دروغگو. خارق‌الاجماعی که مطمئناً بارنز از تفتن بدان ناکام مانده است.

با این وصف، یک منهای غریب خروج از این خارق‌الاجماع وجود دارد و آن اینکه تنها یک مورد استثنایی دسترسی به واقعیت فیزیکی را رخصت بخشیم، بلکه بیشتر، رخصت دهیم که واقعیت فیزیکی یک بار خود را آشکار کند و نشان دهد که نظر مکتب ادینورا درباره آن صادق است و سپس برای ابد در پشت ابرهای اسرارآمیز ظواهر پنهان شود. اما، آیا این راه حل غریب و سخیف خارق‌الاجماع، دقیقاً از لوازم و تبعات نظر بارنز نیست؟

بیاییم فرض کنیم، من باب بحث، که این راه حل سخیف

خارق‌الاجماع، سخیف نیست. در این صورت، تبیین‌های متفاوت رقیب را نمی‌توان به واقع رقیب دانست، زیرا در این صورت، هر تبیینی را می‌توان در صورت صدق تبیین ظواهر متفاوت دانست و در نتیجه، این تبیینها مانعة الجمع نیستند و با ظواهر متنوع و متکثر واقعیت تناظر دارند. نتیجتاً، ما شاهد تکثیر تبیینها و نظریه‌ها درباره‌ی هر یک از چهره‌های واقعیت خواهیم شد. در این صورت، سؤالی که مطرح می‌شود این است: آیا ما در تاریخ علم، چنین «تبیینهای متعدد بدیل»، «مساویاً مستحسن»، متراکم و غیر قابل کنترل داریم؟

□ فهرست منابع و ارجاعات

۱. زیبا کلام، سعید (۱۳۷۶) «تولد و پیدایش معرفت‌شناسی اجتماعی مکتب ادینبورا»، دانشگاه انقلاب، شماره ۱۱۰.
۲. زیبا کلام، سعید (۱۳۷۷) «فلسفه، جامعه‌شناسی و تاریخ علم: از تبعیت و تقلید تا تلائم و تعامل»، نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱۵-۱۶.
3. BARNES, B. (1974) **خرد و خردسریب ج خ خ خس ر خ ح ت** London, Routledge and Kegan Paul.
4. BARNES, B. (1976) "Natural Rationality: A Neglected Concept in the Social Sciences", in **ژح ر خ ح ت ذ چ خ ر ش خ ز ر ژ ر ذ خ چ**, vol. 6, no. 2.
5. BARNES, B. (1977) **خ ر خ س ر ر ژ آ خ ر چ ژ س ژ ح ژ ح س ر آ** London, Routledge and Kegan Paul.
6. BARNES, B. (1979) "Vicissitudes of Belief", **خ ر ژ ح خ س س ت ذ چ خ ح ت**, vol. 9, no. 2.
7. BARNES, B. (1981/1) "On The Conventional Character of Knowledge and Cognition", in **ژح ر خ ح ت ذ چ خ ر ش خ ز ر ژ ر ذ خ چ**, vol. 11, no. 3.

8. BARNES, B. (1981/2) "On the Hows and Whys of Cultural Change", in **حج رذخعت خر ژرذخس سبت ذچخ ربت**, vol. 11, no. 4.
9. BARNES, B. (1982) **حج رذخعت ذچخ ربت حرچرذخس ب / ت / ا**. London, Macmillan.
10. BARNES, B. (1985) "T. S. Kuhn", in SKINNER, Q. Ed. (1985) **حخت رچذسأ** **حخس رخس ژرذخعت حرچرذخس خر ژرذخس سبت** **حخت رذخعت**. Cambridge, Cambridge University press.
11. BARNES, B. (1987) **حرچرذخس سبت، ذرذخعت، ذرذخس خرخأ**. Unpublished Manuscript.
12. BARNES, B. and BLOOR, D. (1982) "Relativism, Rationality and the Sociology of Knowledge", in HOLLIS, M. and LUKES, S. (Eds.) **شس خذچرذخس چت** **ذرذخس سبت حرچرذخس**. Oxford, Blackwell.
13. BARNES, B. and EDGE, D. (1982). **سشس حس ررآ رذخ رذخعت** **حج رذخعت خر شس خر ذرذخعت حخت رخ رذخ رذخعت**. Milton Keynes, Open University Press.
14. BARNES, B. and McKENZIE, D. (1979) "On the Role of Interests in Scientific Change", in WALLIS, R. (Ed.) **حج رذخعت خر ژرذخس رچرذخس رپ** **حخت رذخعت خر رذخس سبت سشس ژرذخعت رذخعت حخت** **حخت رذخعت**. Keele, University of Keele.
15. BLOOR, D. (1976) **شس رذخعت ذچخ ربت حرچرذخس سبت**. London, Routledge and Kegan Paul.
16. BLOOR, D. (1982/1) "Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge in", **حرچرذخس ژرذخعت رذخعت حخت سبت** **حج رذخعت خر شس ژرذخس**. vol.13, no.4.
17. BLOOR, D. (1982/2) "Review of M. B. Hesse, **حرچرذخس سبت ذرذخعت خر** **شس خر ژرذخس سبت**

ژوخ ذچر ژس رب بخرخس خزا رخ، "حج ر د خ ح ت ح ح ر د خ ح ت خ ر
ش ژس ژخاً", vol. 15.

18. BLOOR, D. (1982/3) "Reply to Buchdahl", in **ر خ ژ د خ ح ح س س ت**
ح ح ر د خ ح ت خ ر ش بخز و ژر ذ خ خ چ ر چ ش ژس ژخاً, vol. 13, no. 4.
19. BLOOR, D. (1982/4) Reply to S. Lukes in **ش ژس ژخاً ر خ ژ د خ ح ح س س ت**
ح ح ر د خ ح ت خ ر ش بخز و ژر ذ خ خ چ ر چ, vol. 13, no. 4.
20. BLOOR, D. (1983) **ش ژر ح خ ت ذ چ خ ر ت ا: ر خ ح س ژ ر ح ح س س خ ت**
ح خ ح د د س ر ب خ ر. London, Macmillan.
21. BLOOR, D. (1984/1) "The Strengths of the Strong Programme" in BROWN, J. R.
ح ح س: ش س خ ذ چ ر د خ س چ ت ح خ خ ح ح ر د خ ح ت ر ژس ت (Ed.)
ذ چ ح خ خ ر ذ ر خ ح ر ت. Dordrecht, Reidel.
22. BLOOR, D. (1984/2) "The sociology of Reasons: or why "Epistemic Factors" are
really "Social Factors", in Brown, J. R. (Ed.) **ح خ خ ح ح ر د خ ح ت ر ژس ت**
ذ چ ح خ خ ر ذ ر خ ح ر ت ح خ ت: ش س خ ذ چ ر د خ س چ ت, Dordrecht, Reidel.
23. BLOOR, D. (1984/3) "A Sociological Theory of Objectivity", in Brown, S. C. (E.d.)
ح ح ر ح ح ژ ح س خ آ ذ چ ژس س ذس آ ح ر چ ش س ح س خ ح ح ح د ح پ
Cambridge, Cambridge University Press.
24. BLOOR, D. (1984/4) **ذ ژ خ ذ چ ر د خ س چ ت خ ر ش بخ ر ذ ر خ ح ر ت ح ح س**
ح ر چ ذ ژ خ ذ چ ژس س چ ر ژ ح ز س ت ح ح ح د د س ر ب. Unpublished
Paper.

+